مركز الدراسات والوثائق
الاقتصادية والقانونية والاجتماعية

مصر والعالم العربي

رقم ١

قانون اقتصاد مجتمع

مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية
يونيو ١٩٩٢

مصر والعالم العربى

رقم ١

يونيو ١٩٩٣

مصر والعالم العربى

رقم ١

يونيو ١٩٩٣

فهرس

افتتاحية

تأسس مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية CEDEJ بمقتضى اتفاق التعاون المصرى الفرنسى عام ١٩٦٨. وهو يتبع إداريا كل من الإدارة الفرعية للعلوم الاجتماعية والإنسانية بوزارة الخارجية الفرنسية ، والمركز القومى للبحث العلمى CNRS الفرنسى.

وكانت المهمة الأساسية للمركز منذ تأسيسه ، ولاتزال ، هى توثيق المادة العلمية. وقد بدأ فى عام ١٩٨٠ فى إجراء دراسات حول العالم العربى المعاصر بصفة خاصة. ويقوم المركز بتنظيم لقاءات علمية بعضهاذو طابع دورى ، تجمع بين الباحثين فى مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية ، وتنشر أعمال هذه اللقاءات فى مطبوعات المركز.

وفى مجال التعاون العلمى ، يواصل المركز تنظيم الأنشطة العلمية بالتعاون مع مراكز الأبحاث المصرية ومع الأقسام العلمية بمختلف الجامعات.

ويحرص المركز على نشر أبحاثه من خلال عدة مطبوعات من بينها :

Egypte/Monde arabe ، وهى مجلة أنشئت منذ ثلاث سنوات وتصدر كل ثلاثة شهور ، وهى صورة جديدة لمزج إصدارين :

Bulletin Egypte/ droit, économie et société

(النشرة ، مصر : قانون - اقتصاد - مجتمع)

و Revue de la presse égyptienne

(ملف الصحافة المصرية)

كان يصدرهما المركز من قبل.

Egypte/Monde arabe ، مجلة ، يتركز مجال البحث فيها على مصر ، بالاضافة إلى بعض الدراسات عن بلاد عربية أخرى. وتضم ثلاثة محاور رئيسية :

- ايضاحات عن مصر المعاصرة ، وذلك باستخدام الأدوات التى توفرها مختلف العلوم الاجتماعية من مشاهدة وتحليل ومنهج فكرى لدراسة موضوع واحد أو موضوعات متنوعة جديدة ، وابحاث مقدمة فى الندوات والحلقات الدراسية.

- ترجمة مصر اليوم ، من خلال ما يكتبه الباحثون والصحفيون والمؤلفون ، وتقديمه لقارئ الفرنسية على هيئة " مقتطفات صحفية " متعلقة بموضوع معين ، و " أوراق متميزة " ذات الطابع العلمى أو الأدبى.

- جمع بيانات دقيقة مؤرخة ومرقمة لما ينشر (ببليوغرافيا) ، وما يسن (نصوص قانونية) وما يحدث (أخبار السياسة والاقتصاد والثقافة) فى مصر.

وبالاضافة إلى هذه المجلة التى تصدر كل ثلاثة شهور ، توجد مطبوعات غير دورية : " الملفات " Dossiers ، و " مجموعة الابحاث " Recherches .

وحتى الآن ، كان وجه النقص فى مطبوعات الـ CEDEJ هو أنها تصدر باللغة الفرنسية ، وإن كان كل من " ملف الصحافة المصرية " Revue de la presse égyptienne ، ثم " مصر والعالم العربى " Egypte/Monde arabe قد ساهما فى تعريف القارئ الفرنسى بالانتاج الفكرى المصرى ، فلم تكن هناك مبادرة لعملية عكسية.

مصر والعالم العربي تعد إذن تجربة رائدة فى هذا المجال ، وهى لا تعتبر طبعة عربية لمجلة Egypte/Monde arabe بمعنى الكلمة ، فقد خلت من المواد التى يعرفها

القارئ المصرى (النصوص المترجمة ، شهريات الأحداث) واقتصرت على الدراسات .
ولذلك فقد إخترنا ثمانى مقالات من مجموعة اعداد Egypte/Monde arabe التى
صدرت منذ سنة ١٩٩٠ لنصدرها فى عدد سنوى باللغة العربية. وعند اختيار المقالات ،
روعى أن يكون موضوعاتها محل اهتمام القارئ المصرى ، وأن نبرز تنوع الأبحاث التى
يجريها الـ CEDEJ.

وإن كانت المجلة الصادرة بالفرنسية تركز - بحكم طبيعتها - على موضوع
معين فى كل عدد من أعدادها ، فهذا لا ينطبق على العدد الصادر باللغة العربية.

وأخيرا ، فقد إستبعدنا المقالات التى نشرت مترجمة من العربية ، حيث أنه قد
سبق نشرها فى مطبوعات اخرى.

ونأمل أن يجد قارئ العربية فى هذا العدد ، الأول من مصر والعالم
العربى ، ما يتوقعه من نصوص ، كما نرجو أن يساعدنا بتعليقاته ونقده
وتشجيعه على مواصلة هذه التجربة وتطويرها ، حتى يأتى اليوم الذى يصدر
فيه الـ CEDEJ مطبوعات أخرى باللغة العربية.

لجنة التحرير

- تتقدم لجنة التحرير بشكر خاص إلى إيمان فرج ، الباحثة
بالمركز ، على تعاونها المتفانى.

الدولة ومالكو الأراضى بوضع اليد
والسيطرة على الحيز

بقلم أنييس دو بوليه
ترجمة مركز الدراسات والوثائق
الاقتصادية والقانونية والاجتماعية

إن عملية التحضر فى القاهرة الكبرى - التى يحتشد فيها عشرة ملايين نسمة (١) - رهن بالنمو المتزايد للأحياء غير المنظمة والواقعة على أطراف المدينة ، أو المحصورة بين منطقتين. ويؤكد هذا الاتجاه ظاهرة التهام الزحف الحضرى للأراضى الزراعية والماثلة بوضوح فى محافظتى الجيزة والقليوبية والتى تشهد معدلات نمو سكانى تبلغ ٤ ٪ فى المنطقة الحضرية (٢) . ورغم أن معدل الزحف الحضرى على الأراضى الزراعية قد أصبح أكثر بطأ منذ سنتين أو ثلاث. إلا أنه يلتهم ٢٢٦٥ فدانا فى العام ، وتشكل المواقع الصناعية خُمسها ، أما المساحة المتبقية فتخضع فى معظمها لتحضر غير منظم (٣) . ويثير حجم هذه الظاهرة تقدير المراقبين وقلقهم فى نفس الوقت. ولا يسعنا حقاً إلا أن نسجل آليات هذا الأسلوب الخاص بتنمية بيع الأراضى والعقارات والذى من شأنه أن يتيح لمئات الآلاف من القاهريين أن يحصلوا على مسكن. غير أن هذا التحضر يهدد فى نفس الوقت الأراضى الزراعية المصرية ، ويطرح على المدى البعيد مشكلات ضخمة تتصل بالتنظيم الحضرى.

ويقوم هذا التحضر غير المنظم حتى الثمانينيات على استغلال الأراضى الممنوع البناء عليها ، وكان هذا البناء محظوراً فى معظمه ، لحماية الأراضى الزراعية. وكان يمكن أن يزحف هذا التحضر ، بصورة هامشية ، على الأراضى الزراعية الممنوع البناء عليها أيضاً ، **كالوقف أو الحكر** [٤] ، والمستغلة فى الزراعة فى أغلب الأحيان. أما الأحياء غير المنظمة التى تحتل أراضى الدولة (غير الزراعية) فهى أكثر ندرة بكثير.

وتتلخص العملية التى يتم بمقتضاها الاستيلاء على أراضى الدولة فى مصر فى العبارة التالية : " وضع اليد ". ويتساهل القانون المصرى إلى حد ما فى هذا الشأن طالما تم إثبات الاستيلاء على الأراضى لاستغلالها للسكنى أو للقيام بأنشطة لا تعكس أى نية للاستيلاء النهائى عليها. وسوف نرى أن ممارسة هذا الحق يثير مشكلات حساسة بالنسبة للدولة ، والأحياء القليلة غير المنظمة - والواقعة على أراض عامة صحراوية أو داخل كوردون المدينة - كانت تقع أساساً فى المناطق المجاورة لمدينة حلوان الصناعية فى جنوب القاهرة ، وكذلك فى أطراف المقطم الصخرية ، فى شمال شرق التجمع السكانى (حى منشية ناصر) ، إلا أنه ظهر ، منذ ست أو سبع سنوات ، حركة لاحتلال الأراضى لا مثيل لها ، وبصفة أساسية فى عزبة الهجانة على طريق السويس وفى الجزء الجنوبى من هضبة الفسطاط. ويمثل هذا الأسلوب فى الاستغلال العقارى فى الوقت الحالى نسبة إجمالية تبلغ ٢٠ ٪ من الإسكان غير المنظم [٥] . ولقد تناولنا هذه الظاهرة بصفة أساسية عند دراسة حى إسطبل عنتر وحى عزبة خير الله الواقعين على هضبة الفسطاط وأطرافها [٦] . فهل يعكس ذلك اتجاهاً مؤقتاً أم يعبر عن تغيير هيكلى لسوق الإسكان ؟ هذه هى المسألة الأولى التى يثيرها هذا الأسلوب فى التجمع الحضرى ، وكانت تلك نقطة البداية فى البحث الذى نقوم به.

وسنحاول أن نعرض للآليات الداخلية لتشكيل هذه الأحياء التى فى طور التكوين مع إبراز مناهج التحليل التى اتبعناها. والواقع أن ملاحظة هذا النمط من التحضر غير المنظم يتيح لنا إجراء تحليل لأنماط الهيكلة الاجتماعية ولتقسيم الحيز فى الأحياء التى أنشئت دون تدخل من الدولة ، خاصة وأنها أحياء فى بداية التحضر. والحقيقة أن الأراضى - التى لا يزال جزء منها بكراً وفى مرحلة التهيئة - تمثل مجالاً ملائماً لتحليل الأسباب المنطقية وراء تشكيل الحيز الحضرى ، كما يسمح لنا بأن نستنتج بعض ديناميكيته ومتطلباته.

وتوضح هذه الدراسة أيضاً ، أن الدور الذى تلعبه الدولة أكثر أهمية بكثير مما يظهر على السطح فى مجال تكوين الأسس والبنية الإجتماعية الحضرية التى تتميز بها الأحياء غير المنظمة والمنشأة حديثاً.

نحو اكتشاف استراتيجيات اجتماعية خاصة بالحيز تنشأ عليها أحياء شعبية

الاستيطان العقارى وأسلوبه

استوطن سكان عزبة خير الله (من ١٠ إلى ١٥ سنة) وسكان إسطبل عنتر (من ٥ إلى ٨ سنوات) النصف الجنوبى لهضبة الفسطاط. وهى فى مجموعها منطقة سكنية عشوائية لا تتمتع حتى الآن بأى اعتراف قانونى أو سياسى ، فلا يوجد بها مركز للشرطة أو مدارس والطرق فيها محدودة للغاية ، وليس هناك من يملك أى سند عقارى قانونى.

ويقطنها حوالى ٦٠ ألف نسمة يقيمون على مساحة ٣٥٤ فدانا (٧) . واستقر ثلثهم فى مرتفعات الهضبة منذ عام ١٩٨٢ ، وقاموا باحتلال ٢٣٦ فدان تمتد من حصن إسطبل عنتر حتى مشارف البساتين وكذلك المقابر الواقعة فى الجنوب. ويمتد هذا الحى حالياً فى جزء كبير من المنطقة التى شيدت عليها مدينة الفسطاط فى عام ٦٤٠ ، وهى أول مدينة بناها فى مصر الفاتحون العرب. وقد حاصرت المساكن أطلال هذه الآثار بل ودمرتها فى بعض الأحيان.

وقبل أن نعرف كيف يتكون حى جديد مثل هذا الحى ، تساءلنا عن الآليات الاقتصادية التى يخضع لها هذا التكوين الحضرى المتميز. وإذ أخذنا فى الاعتبار أهمية معدل المساكن الخالية فى القاهرة ، والذى يتأكد عياناً فى الأحياء المجاورة ، فكيف نفسر الأسباب التى دفعت السكان إلى مواجهة مثل هذه المخاطر الجسيمة فى اطار محاولتهم للاستقرار دون ترخيص فى أرض ملك للدولة ؟ وعلينا أن نلاحظ أن المحافظة قامت خلال السبع سنوات الأخيرة بهدم المساكن ثلاث مرات ، ولم يمنع ذلك السكان من التزايد ، أو يعيق استمرار الإنتشار الحضرى.

ويتعين علينا - للإجابة على هذا التساؤل - أن ندرس الدوافع وراء نمط تغيير السكنى. وتقع أحياء دار السلام والبساتين على أراض ممنوع البناء عليها وتتكون منازلها من خمسة أو سبعة طوابق ، ويشرح سكانها القدامى أنهم أرادوا تملك قطعة أرض حتى يتخلصوا من وضعهم كمستأجرين ، وهو وضع يفرض عليهم أعباءً تتزايد باستمرار.

والواقع أنهم طردوا نحو المنطقة " الهامشية " فى الفسطاط نتيجة لارتفاع الايجارات ، ونتيجة لندرة الشقق المعروضة للإيجار ، فى الوقت الذى تكثر فيه المساكن المعروضة للبيع. وهكذا ارتفع إيجار الشقق الجديدة خلال عشر سنوات من ١٠ جنيهات إلى ٧٠ جنيهاً ، بل ومائة جنيه فى هذه الأحياء غير المنظمة بالذات ، وهو ما يساوى الدخل الشهرى الذى يحصل عليه أغلب الذين انتقلوا إلى هضبة الفسطاط. وخلال تلك الفترة ، بلغ سعر الأرض التى لم تشق فيها الطرق ٣٠٠ جنيه للمتر المربع ، فى حين أن سعرها كان ٢٠ جنيهاً على الهضبة فى عام ١٩٩٠ ، وكان يتراوح بين ٥ أو٦ جنيهات فى عام ١٩٨٤. "

وقد أدى هذا التفاوت الخطير إلى تكوين فئات اجتماعية مختلفة داخل الأحياء المنظمة نتيجة للطرد الاجتماعى. ويرجع هذا إلى تنظيم وسطاء تأجير الشقق فى شكل مهنة ، مما أعاق تدريجياً وجود مساكن رخيصة عن طريق الشراء والبناء دون اللجوء إلى وسطاء ، كما أعاق وجود مساكن رخيصة ظهور وسطاء فى مجال البيع العقارى لراغبى التملك. ونظراً لأن السكان الفقراء الذين ظلوا فى السيدة زينب أو فى دار السلام أو فى هضبة الفسطاط لا يستطيعون تملك أراض بسعر زهيد يكلف أقل من الايجار ، فإنهم يقطنون - كل ٥ أو ١٠ أفراد - فى غرفة واحدة يدفعون ٢٥ جنيهاً إيجاراً شهرياً لها.

وتعكس ظروف السكنى السابقة ، والتى تسبق الاستيطان ، التكوين الاجتماعى للحى : وتكشف عن الطرد الاجتماعى ، الذى يزداد وضوحاً وتعانى منه طبقة شعبية لا تتوفر لها أى دخول ثابتة أو من " الأرزقية " ، حيث تستقر بعض الأنشطة فى الهضبة (مثل مصانع الطوب ، وإعادة معالجة الحديد ، وورش النجارة) والتى تمثل مصدر رزق للأيدى العاملة القادمة من دار السلام أو البساتين وخاصة بالنسبة للشباب الذين ليس لهم عملاً ثابتاً. وسنكتفى بذكر مثال واحد : هناك عدد كبير من سكان إسطبل عنتر يذهب إلى المقاهى فى دار السلام لانتظار أى فرصة للعمل كعمال تراحيل فى مواقع التعمير التى يديرها مقاولو هذا الحى. ويدرك أولئك السكان الجدد تماماً المخاطر التى يتعرضون لها نتيجة للاستيلاء على أراضى الدولة على نحو غير مشروع ، وعادة ما يعبرون عن موقفهم بقولهم أنه ليس لديهم ما يخسرونه : " أين سنذهب مع أطفالنا ؟ إلى الشارع ؟ " .

ولقد حاولنا ، بعد طرح كل الأبعاد المادية لعملية الاستيطان ، أن نجرى تحليلاً يأخذ فى الاعتبار كل المجموعات المعنية باختلاف أهدافها ومصالحها بل وأيضاً توافقها ، ومن ثم ندرك كيف يتشكل الأسلوب الجماعى فى مجال تصور الحيز الاجتماعى الحضرى ، وكيف يتأكد ويتغير.

مقسم الأراضى : أحد الأطراف المؤثرة

إن المنطق الحضرى يقوم أولاً على صراع ، أى على تحديد علاقات القوى المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمجازفة العقارية. ويتأكد ذلك من عملية الاستغلال العقارى فى هضبة الفسطاط التى يقوم بها جماعة شبه منظمة ، وذلك على عكس أحياء أخرى أقيمت على أراض تمتلكها الدولة مثل منشية ناصر ، أو عزبة زين وعرب رشيد بالقرب من حلوان. وبوسعنا أن نفهم كيف ظهر هذا الجيل الأخير بالذات من الأحياء المقامة على الأراضى الحكومية من خلال عرض مجمل لدراسة التخطيط النمطى. إن التعارض بين الأراضى الصحراوية والأراضى الزراعية ليس تعارضاً جغرافياً (طبيعة التربة والموقع) ، بل يستند إلى اعتبارات قانونية. وترجع كثافة الأحياء الواقعة على الأراضى الزراعية أصلاً وامتدادها الرأسى إلى ثمة شعور بالأمان يوفره امتلاك سند الملكية ، على الرغم من أن هذه الأراضى ذات طبيعة خاصة تمنع البناء عليها. وفى الواقع العملى ، نجد أن التجمعات الحضرية على الأراضى الممنوع البناء عليها هى الوحيدة التى لن تمنع السلطات انتشارها. وسوف نعتمد على المقارنة بحيث نبرز التناقض بين الأراضى (الممنوع البناء عليها) والأراضى العامة.

ويتصل العنصر الثانى فى تحديد الفوارق بين هذه التجمعات بفترة التشييد. ورغم دراسة تصنيف الاسكان الحضرى وجذوره العقارية والاجتماعية والاقتصادية ، إلا أن هذه الدراسة على أهميتها ، لا تستوعب مجمل الواقع الملموس والعناصر المكونة له ، وكثيرا ما تجنح هذه التصنيفات إلى التبسيط المخل إذا ما أهملت الطابع المتغير والديناميكى للظاهرة ، خاصة وأن الأمر يتعلق بمدينة ضخمة فى مرحلة نمو مستمر مثل القاهرة. ويتعين على هذه الدراسة التصنيفية أن تأخذ بعين الاعتبار المتغيرات الزمنية حتى تصف تحولات التحضر (الآلية) وليس حالة التحضر الثابتة ، وهكذا سوف نميز بين ثلاثة أجيال من الأحياء غير المنظمة والمقامة على الأراضى الحكومية.

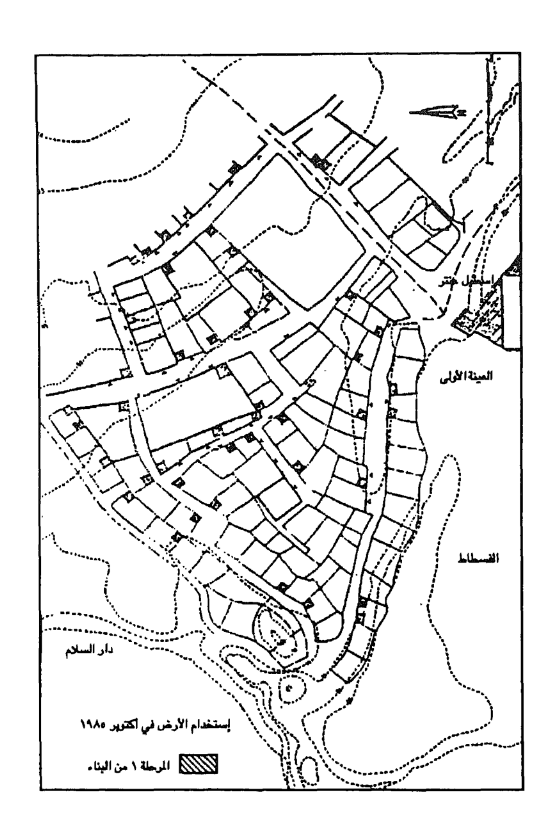
هناك أولاً : الاحتلال العقارى والذى يمثله أفضل تمثيل حى عرب كفر العلو والمحصور داخل منطقة المنشآت الصناعية فى حلوان ، ففى الأربعينيات قامت جماعات

من أصل بدوى ، تربطها صلة قرابة ، بغزو هذه المنطقة التى تمتلكها الدولة. وبوسعنا أن نضع فى نفس هذه الفئة الغزو العقارى الذى قامت به ليلاً بعض أسر العمال ، المنتمين إلى نفس الحرفة ، على عزبة زين القريبة هى الأخرى من حلوان (٨) . وتقوم الجماعة بكامل هيئتها بتقسيم هذه الأراضى غير المزروعة إلى قطع يتم توزيعها عليهم بعد ذلك دون إعادة بيع. ويعتبر توزيع الحيز العام والخاص هو أيضاً نتيجة للقرارات التى تتخذها الجماعة بأكملها.

ويعتبر التجمع الحضرى فى حى منشية ناصر الواقع عند سفح تل المقطم أحد أشكال هذا النموذج. وبالفعل تم إنجاز النواة الحضرية الأولى بشكل شبه جماعى ، إذ أن الأسر الأربعين الأولى كانت تنتمى أصلاً إلى موقع واحد (الدّراسة) والذى طردت منه. وتلى ذلك تشييد مساكن سفح التل الأخرى تدريجياً ، وظلت بعض الهياكل الجماعية ، وخاصة أصحاب اتخاذ القرار ، محتفظة بكيانها دون تدخل حقيقى من جانب مجموعات مقسمى الأراضى القائمين بالتسويق. وفى الحالة الأخيرة ، لا تزال سلطة السكان على الحيز الحضرى شبه كاملة ، فهم يسيطرون على توزيع قطع الأراضى ، ويحددون الاستغلال النهائى لكل منطقة من المناطق. ونشعر أيضاً بتأثير تعبئة جهود الجماعة ، حيث قرر السكان إنشاء شبكة للصرف تمر فى الأجزاء المرتفعة فى الحى وقاموا بشقها بالفعل.

ويمثل حى إسطبل عنتر الجيل الجديد من الأحياء غير المنظمة المقامة على الأراضى الحكومية. ويرجع التجمع الأول على الهضبة نفسها إلى عام ١٩٨٢ ، أما الانفجار الحضرى الحقيقى فقد بدأ فى عام ١٩٨٦ – ١٩٨٧. وخلال خمس سنوات تضاعفت المساحة المتحضرة عشر مرات. واليوم يتكون حى إسطبل عنتر من مساكن منخفضة غير مستكملة تمتد على مدى البصر ويصعب الدخول إليه على الرغم من وقوعه فى منطقة أثرية فى قلب القاهرة.

وقد استقرت مجموعات من السكان – القادمين من عدد محدود من (مراكز وادى النيل) – عند سفح التل. وهكذا نجد فى المنطقة المجاورة لدار السلام أن معظم السكان جاءوا من مركز أو مركزين من محافظتى الجيزة وقنا. وندرك – عند ملاحظة توزيع المساكن – أن المجموعات المنتمية إلى مركز واحد نجحت فى تجميع مساكنها بناء على إتفاق تم من خلال توسط قادتها الذين اختارا التعاون فيما بينهم بدلاً من المجابهة.


اسطبل عنتر
العينة الأولى
الفسطاط
دار السلام
إستخدام الأرض في أكتوبر ١٩٨٥
المرحلة ١ من البناء

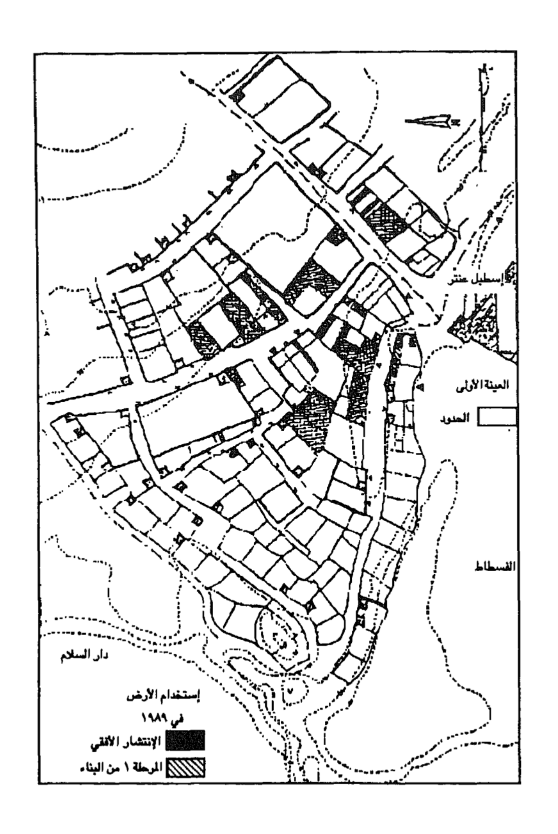
وفى المقابل تعكس مرتفعات الهضبة أسلوباً مختلفاً تماماً فى تشكيل تحضرها الذى تم نتيجة المنازعات الناجمة عن وجود مجموعات ذات هوية جماعية قوية ولكنها غير منصهرة ، وظهور فئة مهنية منظمة من الوسطاء وهى فئة مقسمى الأراضى.

وفى إسطبل عنتر - تم احتلال وتقسيم جزء كبير من الأراضى فى إطار صفقة تسويق عقارى حقيقية ، وهكذا تم مصادرة مساحات شاسعة من الأراضى بوضع اليد ثم تم تقسيمها بين مقسمى الأراضى الذين قطعوها إلى رقع صغيرة وباعوها من جديد إلى أوائل القادمين. بيد أنه لم يتم خلال تلك الفترة أى إعداد للعمران مثل تعبيد الطرق أو إقامة البنية الأساسية.

ومع ذلك نجد أن أسلوب التحضر فى الهضبة من النوع المهجن ، بمعنى أن تتزعم مجموعة من السكان جماعة مصغرة (من نفس المنشأ الجغرافى ، وتربطها علاقات الجوار فى موقع السكن القديم فى القاهرة) تستولى - هذه المجموعة - على بعض قطع الأراضى ثم تحتلها. وفى بعض الحالات ، نجح أولئك السكان - بعد منازعات عديدة - فى فرض أنفسهم فى مواجهة مقمسى الأراضى. وقد حاول بعضهم الآخر ، الأقل تنظيماً ، الاستيلاء على الأراضى بوضع اليد ، لاستخدامهم الشخصى ، بصورة فردية ، إلا أن محاولاتهم فشلت.

وبالتالى ، يتميز الاستيلاء على الحيز وتملكه بمظاهر تختلف عن تلك التى نجدها فى الأحياء التى نشأت نتيجة احتلال قامت به الجماعة ، والتى أشرنا إليها من قبل. وبالفعل يصعب كثيراً فى إسطبل عنتر أن يتحدث السكان بصوت جماعى واحد ، وأن يفرضوا أسلوباً لتشكيل الحيز الحضرى يعكس نموذجاً يقبله الجميع نظراً لوجود مقسمى الأراضى المنظمين. غير أن التقسيم النهائى إن لم يكن ثمرة لقرارات نتجت عنها المفاوضات ، فهو يعتبر نتيجة لعمليات إعادة تجزئة رقعة الأرض ، والتى قد يترتب عنها تعديل كامل للتقسيم الأصلى.

وعلى عكس ما حدث فى أحياء قامت على تدخل مقسمى الأراضى المخالفين للقانون كما فى أمريكا اللاتينية وفى المغرب العربى (٩) - فإن رسم التقسيم فى إسطبل عنتر غير محدد بالكامل مسبقاً ، وإنما يرتبط إلى حد بعيد برغبات المشترين وبمطالبهم المتناقضة للغاية (فمنهم من يطلب مساحة أرض بين ٦٠ متر مربع و٨٠٠ متر مربع) . وهنا لا يسعنا إغفال دور مختلف المجموعات السكانية للهضبة. ويتأرجح البنيان الاجتماعى لإسطبل عنتر ما بين بنيان حى يرتبط بالكامل بجماعة كانت تمارس سيطرتها على القادمين وبين بنيان حى كدار السلام. وتؤدى بالفعل الكثافة السكانية العالية (أكثر


إسطبل عنتر
العينة الأولى
الحدود
الفسطاط
دار السلام
إستخدام الأرض
في ١٩٨٩
الإنتشار الأفقي
المرحلة ١ من البناء

من ألف نسمة فى الفدان) فى هذا الحى إلى إزالة الصلات الاجتماعية السابقة. ويتأكد هذا الاتجاه بسبب الطبيعة الرأسمالية التى تسود مجال تسويق الأراضى والعقارات ، الأمر الذى ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام العاملين فى هذا المجال لكى يتوجهوا – بعد انكماش سوق الايجار – إلى راغبى التملك الذين زادت أعدادهم كثيراً عندما كان يسود أسلوب بناء وتوفير المسكن ذاتياً على المستوى العائلى.

ويقول سكان إسطبل عنتر – الذين يمثلون حالة متوسطة تقع بين الحالتين المعروضتين آنفاً – عن أنفسهم أنهم يمثلون جماعة ذات أصل واحد من خلال إنتمائهم إلى نفس البلد. وعلاوة على ذلك ، اختارت كل مجموعة من هذه المجموعات ، بصورة شبه رسمية ، أحد القادة القدامى الحكماء. وينطبق ذلك بصفة خاصة على السكان الذين ترجع أصولهم إلى سوهاج وقنا . بالإضافة إلى علاقة على مستوى أدنى تجمع بين العميل – التابع مادياً – وشبكات مقسمى الأراضى ، وبالتالى فالترابط بينهما ليس وثيقاً ، غير أنه يتجسد فى إطار أنشطة محددة تتم لصالح السكان. وسوف نرى أهمية هذه الشبكات من خلال تحقيق الأمان بتملك العقارات.

لقد تطرقنا ، خلال الاستقصاء الذى قمنا به ، إلى تمركز المجموعات حسب منطقة المنشأ ، من خلال مجموعة من الأسئلة المتصلة بالمناطق السكنية الجديدة وبالمراكز الأصلية ، وأبرزت هذه الأسئلة وجود استراتيجيات حقيقية للتجمع ، فى بعض المناطق ، تلعب دور العامل الموحد فى مواجهة مقسمى الأراضى المؤثرين. ويؤكد ذلك ما قاله رجل من سوهاج : " عندما حضرت إلى هنا ، لم أكن أعرف أحداً ، ولكنى طلبت أن ألتقى بأبناء المركز الذى أنتمى إليه ، وأقمت بجوارهم " .

أما آخر المجموعات تأثيراً والتى لها ثقلها فهى الدولة. ويرجع السبب الأساسى لغزو الأراضى الحكومية إلى عدم توفر أراض معدة للبناء فى الصحراء بسعر زهيد ، علاوة على وجود ثمة فوضى فيما يختص بالملكيات العامة. وإذا كانت اللوائح الحديثة تشير إلى ضرورة استغلال الأراضى الصحراوية الواقعة فى محافظة القاهرة (١٠) ، فإن فوضى الملكية العقارية تسود بشأن مالك السند (الوزارات ، والمحافظات ، والشركات العامة ، والجيش ، والأوقاف) وتبطل كل الجهود المبذولة فى هذا الاتجاه.

وعندما أعدت محافظة القاهرة قائمة بالمواقع الصالحة للبناء فى عام ١٩٨٤ ، وجدت أن المساحة المتاحة لا تزيد عن ٧٠٨٠ فدان. ويكفى هذا الرقم بالكاد ، الانتشار الحضرى للمحافظات الثلاث – التى تشكل القاهرة الكبرى – خلال ثلاث سنوات ، كما

يوضح دافيد سيمنز [١١] . وفى واقع الأمر ، فإنه توجد عشرات الآلاف من الأفدنة الشاغرة ، حيث أن الجزء الأكبر من محافظة القاهرة يقع على الصحراء والتى تحيط بالمدن الجديدة ، ولكنها موضع نزاع بين العديد من المؤسسات الحكومية.

ونظراً لأن الفوضى العقارية كانت بارزة فى حالة هضبة الفسطاط فقد حاولنا أن نحصل على معلومات بشأن طبيعة الوضع العقارى لهذه المنطقة والعوامل التى تحدده وأوجه الالتباس فيه. وبحثنا عن البيانات الدقيقة المتصلة بالأساليب المتبعة لإضفاء الطابع القانونى على العقارات فى حالة الفسطاط والمواقع الأخرى المستغلة بوضع اليد ، لكى نتمكن من حصر الآليات القانونية وشبه القانونية لإدارة المنازعات بشأن ملكية الأراضى. وفى المرحلة الأولى من هذه الدراسة ، ركزنا على إدارة الأملاك فى محافظة القاهرة. وبعد ذلك أولينا اهتمامنا نحو وجهة نظر مسئولى الأحياء وبحثنا عن محاضر القضايا المتصلة بهذه المنطقة. ويختلف السلوك الجماعى للسكان وصلتهم بالحيز السكنى القاطنين فيه ، اختلافاً كبيراً حسب ما تقرره الدولة ، إذا تركت الأمور تسير فى مجراها ، أو حمت أراضيها ، أو سمحت بإقامة الأحياء بوضع اليد ، أو أضفت عليها طابعاً قانونياً. وفى الحالة الراهنة تصطدم عملية استقرار السكان بغياب الاعتراف القانونى ، وبالتهديد بالهدم الذى يتعرض له الحى بعد أن دمر البولدوزر فيه بيوتاً مرتين من قبل. ولكن تتدخل الدولة ، مع ذلك ، عبر الشركات العامة لتوزيع المياه وتركيب التوصيلات الكهربائية ، مما يكشف عن تناقض صريح بين استمرار غياب الصفة القانونية للأراضى وبين ما يشبه الاعتراف بالأمر الواقع. ويعتبر الكفاح من أجل الحصول على بنية أساسية جانباً آخر من الأنشطة التى تقوم بها التجمعات العشوائية التى تتطلع إلى تحقيق استقلالية أكبر فى تكوين الحيز الحضرى.

مواقع الأطراف المؤثرة فى التكوين التحتى الحضرى الجديد

من المستحيل ، حتى الآن ، الحصول على معلومات إحصائية يرتكن عليها حول حى إسطبل عنتر. وبالفعل ، فإن تقسيمه إلى شياخات (أصغر وحدة إدارية حضرية) ليس واضحاً على نحو دقيق : حيث يقسم إلى شياختين وتشمل كل واحدة منهما أحياء خارجة عن الهضبة. ويفسر هذا عدم إنشاء أى شياخات جديدة أثناء الفترة الواقعة بين تعدادى ١٩٧٦ و ١٩٨٦. حيث كانت الهضبة ضمن أحد هذه الحدود الإدارية ، غير أنها كانت تضم حتى عام ١٩٧٦ سكان عزبة خير الله وحدهم. ولم نأخذ فى الاعتبار عند جمع العينات أى متغير إحصائى وإنما ركزّنا على الثوابت التالية :

١- تاريخ الاستيطان.

٢- تقسيم غير قانونى أو احتلال جماعى.

٣- القرب أو البعد عن موقع تجمع سكانى موجود مسبقاً.

وكان علينا أن نجد أطرافاً نتحاور معهم. ونظراً للأسباب التى ذكرناها آنفاً ، كان اختيارنا لأماكن إجراء البحث الميدانى ولقاءاتنا بالأسر فيه شيئا من العشوائية. وعلى العكس ، حاولت أن ألتقى بصورة أكثر منهجية ببعض زعماء الجماعات ومقسمى الأراضى كلما أمكن. وقد أدركنا ، فيما يتعلق بالسكان من غير القادة ، أن ثراء الحوار لا يرتبط بحجم المعلومات الموضوعية التى بوسع الشخص أو الأسرة تقديمها بشأن العملية التى تحيط بهم ، بقدر ارتباطه باندماجهم فى هذا النظام الذى لا يزال فى طور التشكيل. وهكذا نجد على هضبة الفسطاط جزءاً كبيراً من قطع الأراضى التى بيعت للمرة الثانية أو الثالثة ، ولم يلعب الحاصلون عليها دوراً فى عملية التحضر الشاملة ، مما أثر فى نوعية المعلومات المستخلصة منهم. وكثيراً ما واجهنا ضرورة الفك الكامل لرموز الحديث الذى يدلى به بعض المتحدثين الذين كانوا يحاولون إخفاء هويتهم المزدوجة باعتبارهم سكاناً ومقسمى أراض فى نفس الوقت ، فيتنصل الكثير منهم من الإجابة على الأسئلة المتصلة بوضع اليد عندما تمسهم بشكل مباشر ، بل وتكشف تورطهم مع شبكات تقسيم الأراضى. ومن هنا تتغير كل الإجابات الأخرى المتصلة باستغلال الأراضى ، والاندماج فى النسيج الاجتماعى داخل الحيز وبآليات الاستيطان ، وتؤدى إلى اجابات مشكوك فى صحتها.

إن استخلاص الموقع الذى تشغله الأطراف المؤثرة فى التكوين الاجتماعى التاريخى فى الحى يتضمن علاقة الثقة المتبادلة وإيجاد لغة مشتركة تضفى طابعاً موضوعياً على ذلك العالم. ويواجه البحث صعوبات بسبب طبيعة المادة المراد جمعها ، حيث أن الأمر يتعلق بممارسات وتصورات جمعية عن الحياة الاجتماعية ولا تتعلق بالمستوى الثقافى وحده ، ولا يمكن أن تكون أساليب البحث ثابتة تماماً إلا عند تناولها تاريخ جماعة محدودة مثل القبيلة التى لها قيم اجتماعية مشتركة (الموت ، المعتقدات ، ...) ، وتكمن الصعوبة فى أن " مجالات السلوك اليومى وممارسة الحس المشترك ليست مرتبطة بمكان واحد " (رابينوف) .

وبالإضافة إلى ذلك وجدنا أن استخدام الاستبيان بالنسبة لهذا النوع من المجتمعات سيبوء بالفشل خاصة لو كان هو الوسيلة الوحيدة المستخدمة فى البحث ، لأن كل مجموعة تفسر الأوضاع على نحو مختلف. وكما يوضح رابينوف : " نحن نعيش

واقعاً مصنعاً ، نعيد تشكيله عند تفسيره ، ولهذا فإن هذا الواقع لا يمكن معاملته معاملة عينات الحجارة التى نلتقطها ونرسلها إلى المعمل لتحليلها " . ولابد أن نعطى لأنفسنا الوقت الكافى مع كل متحدث لكى نكون نظاماً مشتركاً للرموز ، وعلى سبيل المثال : ما هى أداة البحث التى تلجأ إليها ما لم يكن الحدس والتحقيق من الوقائع عن طريق مصادر شفاهية أخرى ، كالحديث الذى أجريناه مع أحد العسكريين الذى يقول أنه حصل على الأرض منذ " فترة طويلة " عندما اشترى سند الملكية من أحد الملاك والذى توفى الآن ؟ فى حين أنه باستثناء الدولة ، لا أحد يمتلك هذه الأراضى قانونياً والتى تنقل ملكيتها وتباع دون سند ملكية ، كما أنه لا يوجد أحد يقطن فى الهضبة منذ " مدة طويلة " .

وما أن نتطرق إلى مسألة الاستحواذ العقارى وتقييم المخاطر والنزاعات حتى يسيطر على الحوار مسائل عامة ، ولا يصبح الأمر متعلقاً بايجاد لغة مشتركة وإنما لابد من تجاوز " حدود دائرة العلاقات المحكمة " . وبالفعل قد يدفع ذلك بعض الأطراف المؤثرة إلى رفض إبداء رأيها بشأن طبيعة المجموعات الموجودة : من مقسمى الأراضى والوسطاء الذين يعيدون بيع أراضيهم. وبوسعنا أن نتفهم هذا الموقف حيث أننا نصل هنا إلى حدود الشرعية القانونية ، والأشخاص المشاركين فى هذا الاستقصاء يدركون ذلك تمام الأدراك.

وهناك عقبة تتطلب توخى الحذر فى المرحلة الأخيرة ، وهى محاولة القائم بالاستقصاء بتجاوز استحواذ الأسر التى يتم اللقاء بها ، إذ أنه إذا " دخل " على إحدى الأسر ، فإن أعضاءها أو الأطراف الأخرى التى توفر له المعلومات لن تيسر اتصاله بأسر أخرى ، إلا فى حالات نادرة ، خاصة إذا كانت تنتمى لمجموعات منافسة لها. ومن هنا جاء بطء التحقق من المصادر. وتصطدم ضرورة مضاهاة البيانات المجمعة بالمصادر المتنوعة بعقبة منهجية أساسية ، إذ لا يرغب كل الأشخاص الذين يتم اللقاء بهم فى إضفاء طابع موضوعى على عالمهم لصالح طرف آخر.

إعادة تركيب عناصر الموقف وتشكيل نموذج

هناك فكرة ترد ضمنياً فى أغلب التقارير والدراسات التى تتناول السكن العشوائى فى العالم كله ، وهى تلك القائلة بأنه يشكل نسيجاً حضرياً مشوشاً وغير منظم ، بل يوصف فى بعض الأحيان بأنه فوضوى. ويبدو أن عدم الاعتراف بوجود منطق حضرى لهذا النسيج تمليه فرضيتان :

– الفرضية الأولى : تتصل بالطبيعة المتطورة لعملية إنشاء الحيز. ومن المنطقى أن نتصور أن إنشاء الحيز غير المنظم يمثل نقيضاً للمشروع الشامل المخطط منهجياً

ويستند إلى تحليلات مكانية. وفى هذا الإطار التحليلى ، يصبح بالفعل من الصعب أن نتصور كيف كوّن القادمون الأوائل مجالاً للمعرفة الجماعية. لأن الفكرة السائدة ترى أن السكان يستقرون بصورة عشوائية حسب العقارات المتاحة ، وبالتالى لا يكون الحيز الحضرى إلا مجرد تجميع للرغبات الفردية ولوجود أراض ليس لها سند ملكية. ومن ثم ، اعتبروا الحيز العام غير المستغل " كخرابات مهملة " ، وعلى العكس مثلت هذه الأراضى فى إسطبل عنتر محمية عقارية للاستخدام الجماعى الواعى.

– الفرضية الثانية : تتصل بنهج منفعى ، ومن هذا المنظور ، فإن الطرف الذى يحصل على الأراضى يتطلع إلى تحقيق أقصى فائدة من قيمة هذه الأراضى ، ولن تترك عملية التحضر أى مجال لوجود أراض غير مستغلة ، خاصة وأن ارتفاع القيمة العقارية يساعد على ذلك. وهكذا يوصف الحى غير المنظم بأنه حلبة تضم الوسطاء المهرة فى الحسابات والذين يحركهم المنطق الاقتصادى وحده ، حيث يحتكرون سوق العمل فيما بينهم فى المناطق الجديدة فى الأحياء المتحضرة جزئياً ، مثل دار السلام التى تقع بالقرب من الفسطاط.

بيد أن انتشار ظاهرة تسويق الأراضى والعقارات على نحو شبه مهنى ليست عامة تماماً ، ففى بولاق الدكرور (١٢) على سبيل المثال ، يبدو أن صغار الملاك هم الذين يستغلون الأراضى الزراعية والأراضى غير المسموح بالبناء عليها بشكل فردى. ويصبح مجال تدخل السكان فى صنع الحيز الحضرى أكثر أهمية من ذلك الذى نشهده فى دار السلام حيث قام ببناء الجزء الأكبر من المنازل فيها أعضاء " الأسر الخمس " ، وهم كبار ملاك العقارات الأوائل.

ولكن فى جميع الحالات ، يظل تحديد الحيز الحضرى وإعادة تشكيله ، ثمرة للتفاوض ولديناميكية جماعية ، حتى لو قل تسويق المساكن ذاتياً فى الأحياء العشوائية. واللقاءات التى أجريناها مع السكان الأوائل فى دار السلام – الذين استغلوا قطعة الأرض الخاصة بهم تدريجياً فى عملية تسويق ذاتى – توضح أن التكوين الحضرى يتطابق مع التصورات الاجتماعية المتعلقة بالحيز ، وأن هذا التكوين يخضع للقواعد التى أرسيت منذ عشرين عاماً فى هذه الأحياء ، ومن المتفق عليه أن يترك كل مالك مسافة متر على أطراف حدود قطعة الأرض المقرر بناؤها. كما أن الطريق غير الأسفلتى الذى يفصل دار السلام عن الفسطاط تم إنشاؤه بتنازل ملاك العقارات عن حيز مستولى عليه بدون ملكية فى دار السلام.

ويؤكد مثال إسطبل عنتر الفرضية القائلة بأنه من الصعب فهم محركات عملية إنشاء الأحياء العشوائية على الأراضى الحكومية من زاوية الحسابات الاقتصادية وحدها، وهكذا يخضع تقطيع الأراضى المقسمة فى إسطبل عنتر والذى قامت به مجموعة من سماسرة العقارات لقواعد تقسيم ترتبط بالتدرج الطبقى الاجتماعى فى الحى بل وبالتصوّر الرمزى، وعلى سبيل المثال : سوف تضطر مجموعة استولت على العقارات إلى التنازل بدون مقابل عن جزء من الأرض لبعض أفراد من بلدهم الأصلى أو لأقاربهم. وأيضاً يظل تدخل القادمين الأوائل له أهميته، فهم يختارون المنطقة التى يفضلونها وموقع وحجم قطعة الأرض - التى نادراً ما تكون مقسمة مسبقا - إذ أن عملية الإستيطان بدأت بهم. ويتم تقسيم رقع الأراضى حسب الرغبة وقواعد متفق عليها تتيح الشخص أن يستوطن حيثما يريد بالقرب من أسرته أو من أقاربه المنتمين إلى نفس المركز.

وعندما يكون الاستيطان ذا طابع جمعياً بل وجماعياً بدون تدخل من مقسمى الأراضى، يُهيأ الحيز بناءً على الاتفاق، وليس نتيجة عمليات منفصلة. ولا تعطى معايير هذا الاستيطان والعرف السائد إلا مجالاً ضئيلاً للحسابات الاقتصادية، وقد تمت السيطرة على الحيز تدريجياً غير أنها تحولت إلى صورة فردية عندما قرر سكان التجمعات الأولى - والتى أقيمت منذ ١٥ سنة عند سفح التل - أن يجدوا مواقع جديدة لكى يقطن فيها أبناؤهم الذين بلغوا سن الزواج. ولكى يخففوا من ازدحام مسكنهم الأصلى، إذ لا يسمح الانحدار الخطر عند أطراف الهضبة بأن يزيد ارتفاع المنزل عن طابقين. وهنا يثبت الاستيطان الجماعى للهضبة المجاورة استحالة تكرار نمط الوحدات السكنية من الأجيال الثانية لملاك الأراضى بوضع اليد.

ويعتمد هذا الاستقرار على الهضبة على وجود شبكة من الجيران وعلى الخاصية الجغرافية لمنطقة المسكن السابق. وبالفعل تعود سلسلة الهجرات الأولى التى تمت منذ عشرين عاماً والتى قام بها القادمون الأوائل من السيدة زينب، ومصر القديمة أو بعض مراكز الفيوم وقنا. ويتكرر هذا التكوين الاجتماعى المرتبط بالأصول الجغرافية فى التجمعات الجديدة بدون تغيير تقريباً. ومما يميز هذا الاستيلاء الجماعى على الحيز تفادى الصراعات المباشرة بين أعضائه، ومقاومة جشع مقسمى الأراضى. ولا توجد خريطة مكتوبة أو مرسومة لتقسيم الأراضى وإنما بدأ التقسيم على نحو يعكس وحدة المصالح الناجمة عن التشاور بين هذه الأسر منذ فترة طويلة مضت.

النضال من أجل الأرض : شرط مسبق للاستقرار العقارى

تشكلت فى عام ١٩٨٤ جمعية غير رسمية تضم سكان الهضبة وما حولها (عزبة خير الله وإسطبل عنتر) وقررت إقامة دعوى ضد محافظة القاهرة وشركة إسكان المعادى ، وذلك رداً على قرار بهدم المساكن وإخلائها.

والواقع أن ملابسات هذه القضية تتسم بالتعقيد وسوف نكتفى بتلخيصها. وتبرز هذه الملابسات حالة الفوضى العقارية السائدة والتى تسمح لمقسمى الأراضى وشاغليها ، باضفاء طابع قانونى على هذا الموقف دون موافقة الدولة.

كانت هذه الأراضى فى الأصل مصنفة كمنطقة أثرية تابعة لهيئة الآثار المصرية وقام فريق من باحثى الـ IFAO (١٣) باستكشاف موقع أول معسكر فى مدينة الفسطاط العربية. ومنذ عشرين عاماً ، يحتل السكان الفقراء سفح الهضبة بدون أى سند ويبلغ عددهم اليوم ٣٠ الف نسمة. وفى الأعوام الأولى من الثمانينات احتلت تدريجياً بعض المساكن المتناثرة الهضبة التى كانت آنذاك موقعاً عقارياً ضخماً فى قلب القاهرة المكدسة. ثم فى عام ١٩٨٢ و ١٩٨٤ حدث الانفجار وبدأت عملية تقسيم الهضبة على مستوى كبير.

والواقع أن ما يثير الدهشة هو أن هذا الغزو العقارى حدث فى نفس السنة التى كانت تتنازع فيها على الأراضى مؤسستان من المؤسسات العامة (أو شبه العامة) وهما : هيئة الآثار وشركة المعادى ، وهى شركة لاستصلاح الأراضى والتسويق العقارى. وحصلت هذه الشركة على الأراضى من الحكومة حتى تقيم فيها مشروعاً للإسكان (المتوسط والفاخر) ومنطقة ترفيهية شاسعة. والسؤال هو معرفة حدود اختصاص كل من هاتين المؤسستين. والتى تأمل كلتاهما فى أن تسيطر على مجمل منطقة الهضبة ومرتفعاتها. وأحيل الأمر إلى القضاء غير أنه لم تحسم الاختصاصات بينهما.

ويبدو أن هيئة الآثار قد غابت عن الصورة الآن ، أما شركة المعادى ، فقد بذلت كل الجهود لكى تستعيد هذه الأراضى ، وكان تأييد الحكومة هو المحرض الأول وراء محاولتهما لهدم الحى.

ومنذ ست سنوات ، تجددت حجج سكان الحى فى إطار القضايا المرفوعة بينهم وبين شركة المعادى وبين المحافظة. وحجتهم الرئيسية فى دعواهم أنه لا توجد أى مصلحة عامة تبرر هدم الحى كما تم الاعتراف بمناطق مماثلة من خلال قرارات إدارية ، وأن

شبكة الكهرباء وشركة المياه قد مدت خطوطها لعدد كبير من السكان ولكن بصورة فردية، وعلاوة على ذلك فهم يؤكدون استعدادهم لشراء هذه الأراضى من الحكومة ، وهو ما يعنى للكثير منهم عملية شراء مزدوجة.

ومع استمرار القضايا ، اضطر السكان إلى إثبات وجود كثافة سكانية تقيم إقامة دائمة على الهضبة. فانتشرت مجموعات العمل المختلفة فى المنطقة بأكملها لإحصاء عدد السكان. وفى نفس الوقت حصل السكان على إثباتات تؤكد وجودهم لكى يبرزوها فى المحكمة. وتبرهن شهادة شركة الكهرباء أن عدد المساكن المستفيدة منها يبلغ ٨٧٥٠ مسكناً فى عام ١٩٨٩ . ونظراً لأن توصيلة الكهرباء توضع فى مسكن واحد ولكن يستغلها مسكنان ، فبوسعنا أن نستكمل هذا الرقم ونقول أن أجمالى عدد المساكن يبلغ ١٥٠٠٠ مسكناً. ونشأ هذا الوضع من المجابهة ، نتيجة لوجود هيكلة اجتماعية للسكان شجعت على وحدة تجاوزت الانقسامات بين مجموعات تقوّيها صلة القرابة والجوار من ناحية وبين مقسمى الأراضى من ناحية أخرى. وأخيراً قام السكان المهتمون بايجاد حل قانونى لغياب سند عقارى بإعداد مشروع بإنشاء مدرسة وخاطبوا وزارة التعليم فى هذا الشأن ، بل أنهم اختاروا قطعة أرض لإقامة المدرسة ، تحسباً لموافقة الوزارة.

التكريس العقارى والحيز العام

فى البداية ، سنوضح المخاطر الناجمة عن سيطرة السكان الحضرية والعقارية. حيث تسمح بإنشاء رسم تخطيطى متلائم مع احتياجات التنقل والمواصلات كما يتضمن تقسيما منطقياً للحيز ، يتناسب مع حس السكان العملى ، وهذه الاستنتاجات لها علاقة بالمستويين النفسى والاجتماعى ، ولا يمكن استخلاصها من مجرد ملاحظة التشكيل الحضرى. وسوف نكتفى فى الوقت الحالى بالإشارة إلى عدد من العناصر التى تؤكد مشاركة السكان بدرجاتهم المختلفة فى صناعة الحيز فى الحى وتأكيده. وبهذا نطرح مسألة السيطرة على الحيز فى هذه الأحياء ومخاطرها المختلفة بالنسبة لرجال التخطيط.

إن العوامل الأولى التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار عوامل خارجية. وهى تفسر السمات الهيكلية لإنتاج المسكن إلى حد بعيد وكيفية أن تظل هذه الأحياء لعدة سنوات قادمة بمنأى عن التشبع الحضرى والكثافة العالية. يتعلق الأمر أولاً : بحالة العقارات فى هذه المناطق والتى يمنع وضعها الهش تكدس المنازل المرتفعة فيها. ويرتبط العنصر الثانى

ارتباطاً وثيقاً بالعنصر الأول ويتمثل فى عدم وجود تسويق عقارى منظم مثلما نراه فى الأحياء الواقعة على الأراضى زراعية. وهكذا لا يزيد ارتفاع المنازل فى منشية ناصر عن أربعة أو خمسة طوابق رغم أنها بنيت منذ عشرين عاماً.

وإذ تطرقنا إلى رقعة الأرض المقسمة ، فسنتحدث عن حالتين بارزتين تعكسان اختلاف وسائل الاستيلاء العقارى فى داخل حى واحد. فيوجد بالقرب من حصن إسطبل عنتر ساحتان شعبيتان تأكد وضعهما منذ عام. ولاحظنا بجانب أطراف أحد هذه الساحتين أثار اعتداءات مبان. إذ أن هاتين الساحتين كانتا قد تركتا شاغرتين منذ عام مضى. ولقد سألنا أثنين من المشاركين فى عملية الاعتداءات من أصحاب المنازل الصغيرة. وقد سجلنا شهادتهما بدون مضاهاتها مع شهادة الأطراف الأخرى.

وقد كونت الساحتان الشعبيتان وما حولهما من أرض فضاء ما يشبه الجزيرة المحاطة بمبان. واضطر سكان سفح الهضبة ممن يبحثون عن مساكن لابنائهم ممن بلغوا سن الزواج ، إلى الاعتداء على هذه الأرض الفضاء ، وبناء منزلين عليها ، وذلك بدون تدخل من محترفى تقسيم الأراضى ، باستثناء قطعتى أرض تم شراؤهما من جديد من القادمين الأوائل. ومما سهل هذا الاعتداء موقع الأراضى الهامشى والطابع المتأخر للعملية ، بالإضافة إلى اعتزال مقسمى الأراضى الذين يقيمون فى الحى لهذه المهنة.

وتم إنشاء هذه الجزيرة بالجهود الذاتية بعد التشاور بين السكان. ونلاحظ أن حجم الرقع المقسمة متجانس نسبياً ، وذلك على عكس ما نلاحظه فى الجزء الأكبر من أراضى إسطبل عنتر ، وعلاوة على ذلك ، لم يثر تقسيم الرقع أية نزاعات نظراً لعلاقات الجوار القائمة بين السكان منذ أكثر من ١٥ عاماً. بل إن أكثر ما يثير الدهشة هو الطريق الضيق المخطط لخدمة قطع الأراضى الداخلية المحصورة منذ مرحلة تقسيم رقعة الأراضى رغم عدم وجود سكان بعد. ويدفعنا هذا النموذج إلى التشكيك فى مدى صحة البحوث التى تصف الاسكان العشوائى باعتباره ظاهرة تلقائية : أى أن كل شخص يبنى منزله بالقرب من الآخرين دون تفكير فردى أو جماعى ، فى تلائم الرسم التخطيطى مع المعيشة.

ويتمثل الجانب الثانى لحدود المناورة الذى يمارسه السكان على النسيج الحضرى بإعادة التقسيم العقارى. وأبرز نموذج له تمثله أسرة جاءت أصلاً من عزبة خير الله ، أحدى نواة إسطبل عنتر القديمة ، اشتروا من مقسمى الأراضى الجزء الأكبر من الأرض بسعر زهيد ، ثم قسموه إلى ثلاثة قطع طولياً وزعت على أخوى الحائزين الأصليين ، كما ضمّوا قطعتين صغيرتين لتصبحا مكاناً لتخزين المواد الخاصة بالصناعات التحويلية.

وتطور هذا الموقف فى الوقت الحالى تطوراً سريعاً فى إتجاه إعادة تقسيم رقع الأراضى الواقعة فى المنطقة المحصورة فى جنوب الحى على امتداد خط المدخل الرئيسى. وقد أدى قرب بقية المدينة وسهولة الوصول إليها من طريق صلاح سالم الملاصق ، إلى سهولة التوسع الرأسى فى هذه المنطقة ، غير أن هذا التفسير لا يكفى لفهم سبب التغيير الذى طرأ على تحضر هذا المحور (شرق - غرب) بالذات منذ سنتين. وهنا لابد أن نذكر بأن المساكن الأولى فى الهضبة ظهرت على امتداد هذا المحور الذى حل محل مدق موجود من الأصل ، وبأن استغلال العسكريين القادمين من المعسكر القريب لهذه الأراضى يلعب دوراً كبيراً فى تحويل الحى إلى أمر واقع.

وقد حدث هذا التطور بصفة خاصة عن طريق إحلال المنازل المبنية على أعمدة والمخصصة للإيجار محل المساكن الهشة المكونة من طابق واحد. ولم يلعب معظم واضعى اليد الأصليين دوراً فى فرض هذا التوسع الرأسى ، إذ أن بعض قطع الأرض أعيد شراؤها ، أما البعض الآخر فأمكن حمايتها عن طريق الحراس إلى أن استخدمت بالفعل.

ويتميز الموقف العقارى باستقرار أكبر فى الجزء الشمالى من الحى ، لأنه يقع فى منطقة محصورة. وتكشف دراسة مقارنة سريعة لبعض المواقع المعزولة أجرتها IAURIF فى عام ١٩٨٥ ، وكذلك بحثنا لوضعها عام ١٩٨٩ ، أن بطء التأكيد الحضرى مواز للعديد من التحولات فى تقسيم الأراضى. ففى عينة من ٤٣ رقعة فى عام ١٩٨٥ ، قسمت إلى ٤٦ رقعة بعد أربع سنوات ، على مساحات متساوية مهيأة للبناء. وتم جمع رقعتى أرض فى رقعة واحدة. وكانت كل قطع الأرض خالية فى عام ١٩٨٥ ، فيما عدا بعض الأكواخ فى ١٥ رقعة منها تشير إلى بداية السكنى فيها ، ويعكس الحرص على تحديد الحيازة العقارية. وفى الحصر الذى أجريناه فى ربيع ١٩٨٩ ، وجدنا أن هناك سبع قطع لا تزال خالية من بين الـ ٤٦ قطعة ، بينما بنيت على أطراف عشر قطع ، الأكواخ التى تمثل نواة للسكنى ويقطن فيها غالباً أسر بلا موارد. وهناك عشر قطع يمكن اعتبارها ذات تقسيم نهائى من حيث المساحة ، وربما كان تحضرها أيضاً نهائياً. وهناك سبع قطع طولية أخرى يشغل جزءاً منها موارد البناء ، مما ينبئ عن إجراء تقسيم فرعى لها. وهناك أربع منها أخذت شكلها النهائى تاركة مكاناً لبناء فناء داخلى.

وقد تمت عملية إعادة تقسيم بعض رقع الأراضى على نحو غريب أحياناً ، إذ كانت تُقسم على نحو طولى قطع أرض كانت مجزأة بشكل مختلف فى البداية. ونلاحظ أنه لا يوجد أى رقعة أرض محصورة رغم تعدد عمليات إعادة التقسيم. وهكذا أنشأوا ممراً جديداً فى المنطقة المحصورة الرئيسية الواقعة فى منتصف الجزء الأيسر على

الخريطة. كما تم إعادة تقسيم أحد جوانب قطعة الأرض الكبيرة الواقعة على الجانب الشمالى الغربى من الطريق. وما زالت هناك أراض مسورة مساحتها ١٨٠٠ متر مربع تستخدم حتى الآن فى التخزين.

وعلى مستوى آخر ، نتساءل عن كيفية إنشاء الحيز العام ؟ وربما كان نتيجة لعلاقات القوى المستمرة بين مقسمى الأراضى ، وهكذا يستخدم السكان لأغراض جماعية ، الحيز الذى لم يستول عليه أحد الطرفين. وقد ينشأ الحيز العام نتيجة صراعات ثم إتفاقات بين مقسمى الأراضى والسكان الذين ينجحون فى التخلص من سيطرتهم.

كما تم الحفاظ على عدد من المساحات الخالية بعناد بعض المتصارعين مع مقسمى الأراضى. ومنذ السبعينيات أمكن المحافظة على ثلاثة ملاعب لكرة القدم ، يمكن أن تكون بمثابة ميدان ، وقد سورها اللاعبون القادمون من الهضبة أو من دار السلام المكتظة. وقال أحدهم : " وضعنا هذه الحواجز مؤخراً لأن المنازل تلتهم الأراضى ". وقد كتب على أحد الحوائط " مكان مخصص للعب ". ونجح اللاعبون فى أن يحققوا نوعاً من التوازن مع نفوذ مقسمى الأراضى نظراً لكثرتهم ، وعدم وجود مصالح مشتركة بينهما ، غير أن الصراع من أجل الحيازة العقارية ظل قائماً ، ويشعر السكان الذين لا يشاركون فى هذا الصراع بأنهم مهددون ويذكرون ما قامت به السلطات من هدم للمنازل استمر يومين عام ١٩٨٤. ويشعرون بالقلق تجاه مناورات مقسمى الأراضى الأقوياء. وتكشف المنازعات القائمة بين الدولة وبين واضعى اليد عن تمسك الأهالى بأراضيهم فى إسطبل عنتر وأحياء حلوان. وفى غياب إطار تنظيمى رسمى يصبح سكان إسطبل عنتر ضحايا لعدم التجانس الاجتماعى وتضارب الرغبات المطروحة.

ويوجد مساحات خالية على هذه الأراضى ، بعكس الأرض الزراعية ذات الوضع القانونى. وتستمر السيطرة على تحضر هذه المنطقة طالما أن مقسمى الأراضى غير متحكمين فى سوق العقارات والأراضى. وقد أدى وجود سوق عقارية إلى تهميش الاعتراف الاجتماعى بالقادمين الأوائل ، وذلك بخلقه لعلاقات تبعية بين الملاك ومقسمى الأراضى ، ومن ثم يصبح التنبؤ بمستقبل إسطبل عنتر سابق لأوانه.

والواقع أن تدخل الدولة - فيما بعد - من شأنه أن يؤثر فى هذا التطور. وعلاوة على ذلك ، فإذا كانت الظروف الداخلية للتنمية تبنئ عن فترة انتعاش لتطور التسويق الذاتى الذى يحافظ على الحيز العام والكثافة الضئيلة ، فمن المحتمل أن يتغير شكل الأمور جزرياً بضغوط التحضر الخارجية ومجموعات التسويق العقارى.

ومازال الوقت مبكراً أيضاً لاستخلاص الدروس من التطور السريع لعملية التحضر للملاك واضعى اليد فى عاصمة تتم فيها التنمية الحضرية باستمرار على الأراضى الزراعية. وتذكرنا هذه الظاهرة بالحاجة الملحة إلى توفير الأراضى ، والتركيز على المبادرة الشعبية فى المجال الحضرى بحيث تسهم فى إنجاح مشروعات تحضر مخططة فى الصحراء وذات سعر زهيد (١٤).

الهوامش

١ - تتكون القاهرة الكبرى من ثلاث محافظات : القاهرة والجيزة والقليوبية. وكان عدد السكان فيها يبلغ ٨٫٩ مليون نسمة إذا اقتصرنا على المناطق وحدها حسب تعداد ١٩٨٦. ويقدر عدد السكان في عام ١٩٩٠ بـ ١١ مليون نسمة.

٢ - تم حساب معدلات النمو السكاني بناء على الجداول المستخلصة من تعداد عام ١٩٨٦ للجهاز المركزي للتعبئة والاحصاء.

٣ - حسب التقارير الخاصة بمشروعات " Extension of municipal services " (مد الخدمات البلدية) التي تقوم بها محافظتا الجيزة والقاهرة.

٤ - " الأوقاف " هي الأراضي التي يجمدها الملاك لصالح مؤسسات خيرية. وتديرها حالياً وزارة الأوقاف. و " الحكر " هو نوع من الإيجار العقاري تمنحه الدولة للأشخاص في الأراضي التي تمتلكها.

5 - SOLIMAN (A.M.), " Informal Land acquisition and the urban poor in Alexandria ", *Third World Planning Review*, vol. 9, n° 1, Feb. 1987.

٦ - BECARD (L.) بيكار ، عضو البعثة الأولى لـ IAURIF (جهاز التخطيط الحضري والإقليمي الفرنسي) والذي أتاح لي اكتشاف هذا الحي في يناير ١٩٨٨.

٧ - سوف نشرح في الجزء الأخير كيفية الحصول على هذه الأرقام ، وهي غير متوفرة في إحصاءات تعداد عام ١٩٨٦.

٨ - بشأن الغزو الجماعي لعزبة زين ، من المفيد الرجوع إلى مقال س. المسيري :

" Squatter settlement : A graving phenomena in Egypt ", *Housing needs and Policy Approaches*, Ed. W. Van Vlick and Hutman, Duke University.

٩ – J. DE TURNER و P. BAROSS و N. MESA بالنسبة لأمريكا اللاتينية و M. CHABBI بالنسبة لدراسة حى الرحمن بالقرب من تونس.

١٠ – على سبيل المثال ، التقارير التى صدرت فى عام ١٩٨٩ الخاصة ببرنامج " Extension of municipal services " (مدّ الخدمات البلدية) .

11 - SIMS (D.), Tools available to government for managing land development : Common constraints to successful application.

محاضرة ألقيت فى لشبونة فى ١ مايو ١٩٨٨.

12 - IRETON (F.), " Du limon au béton : l'urbanisation spontanée à Bulaq al-Dakrur ", *Bulletin du CEDEJ*, 1989.

١٣ – جايرو GAYRAUD (R.) ، وهو المسئول عن الحفريات وقد وصف لى وصفاً مطولاً الحى كما كان منذ عام ١٩٨٢ حتى عام ١٩٨٩.

١٤ – " New Settlements " أو برنامج " Extension of municipal services ", (انظر ملف الصحافة فى هذه المجلة) .

المراجع

EL-KADI (G.), *L'urbanisation spontanée au Caire*, Tours, ORSTOM, Urbama, 1988.

EL-MESSIRI (S.), " Squatter settlement : A graving phenomena in Egypt ", *Housing needs and policy approaches*, Ed. W. Van Vlick et Hutman, Duke University, 1985.

OLDHAM, EL-HADIDI, TAMAA, " Informal communities in Cairo. The basis of a typology ", Cairo Papers in Social Sciences, vol. 10, 1987.

RABINOW (P.), *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 1988.

Revue Tiers-Monde, " Le logement des pauvres dans les grandes villes du Tiers-Monde ", sous la direction de Michel Rochefort, octobre-décembre 1988.

نموذج معاصر

بقلم جان – شارل دبيول
ترجمة منى عاقورى

بين تنوع الأشكال المعمارية التى يمكن رصدها اليوم فى القاهرة ، يتضح واحد منها لكونه مفرطاً فى التكرار ولابد أن يشد الانتباه : إنه التنظيم الكلّى أو الجزئى للمسكن ، سواء من الناحية الهندسية و/أو الوظيفية ، حول حجرة مركزية هى **الصالة**. ويبدو هذا الشكل التنظيمى متشابهاً مع شكل سابق له وهو التصميم ذو **القَسَحَة** (**القَسْحَة** باللهجة القاهرية) والذى سيطر ابتداءً من القرن التاسع عشر.

وتفرض مقارنات أخرى نفسها بين التصميمين إذ لوحِظ ، فى الفترة ذاتها تقريباً ، تبنى أشكال مماثلة فى مناطق أخرى فى المشرق العربى أحرزت شهرة متقاربة. ويشار إلى الحجرة المركزية تارة بمصطلح من المعجم القديم مثل **قَسَحَة** ، **ودار** فى لبنان ، وتارة أخرى بمصطلح مستعار مثال **الصوفا** (Sofa) فى دمشق ، **والكوريدور** (Corridor) فى حلب ، **والصالة فى** مصر بعد **القَسَحَة**. ويفترض إرجاع مثل هذه القرابة التصنيفية بصورة خاصة إلى تداول الخبرات والنماذج فى قلب الإمبراطورية العثمانية الآيلة للسقوط.

ونحن لا نلجأ إلى تعبيرات كالـ " **تصميم ذى الفَسْحَة** " أو " **ذى الصالة** " أو " **النموذج ذى الفَسْحَة** " ... لمجرد الاستسهال (فنشير إلى الكل بالجزء) ، إنما لكون **الفَسْحَة** تشكل مفصل النسق الداخلى للتوزيع المميَّز لإحدى النماذج المعمارية. وهذا ما تؤكده ملاحظة مارسيل كليرجيه فقد كتب : " أن الفَسْحَة أو **الحجرة الأمامية** لم تنتشر سوى فى الفترة التركية. وفى هذه الحالة تفتح عليها جميع الأبواب الرئيسية " (ص١٣٣) . وخلافاً للفسحات فى المسكن التقليدى - الأحواش المسقوفة أو المكشوفة - التى تشكّل هى أيضاً بطريقتها الخاصة ، حجرات أمامية ، غير أنها مشتتة ، فإن الفَسْحَة " الحديثة " توصّل بالفعل إلى كافة الحجرات الأخرى وتنظم ترتيب المجموعة برمتها بسبب مركزية موقعها.

وهكذا تتكرر عند كل مستوى فى البيت العائلى ، وفى كل شقة فى العمارة الواحدة. وتختلف وضعيتها ، فى الحالة الأولى ، مع إختلاف موقعها من الدور الأرضى حيث تستخدم كردهة للاستقبال للمبنى كله ، إلى الدور الأول الأكثر أسرية وأنثوية ، بينما يتميّز الدور السفلى بطابع ذكورى أكبر. وإذا كان الانقسام العامودى لا يضمن تجزئة دقيقة بما فيه الكفاية للحيّز حسب الجنس ، يستطيع **السلاملك** أن يسد هذا العجز ، (والسلاملك هو حجرة الاستقبال المخصّصة للرجال وهو إما حجرة منفصلة أو جناح ، أو مقصورة ، يعيد تمثيل مندرة البيوت القديمة ، بينما يشكّل **الحرملك** موقع " الحريم " ، وهما تصنيفان عثمانيان).

وإذا ما تضمّنت الشقة سلاملك " حديث " فيكون على شكل صالة استقبال لها منفذ مستقل من بسطة السلم ، بجانب باب الفَسْحَة ، وكثيراً ما يكون هناك باب آخر يوصل إلى المنافع.

وإلى جانب عناصر الاستمرارية ، يمكن تبين بعض الاسهامات الأجنبية. ويلاحظ فى هذا المجال التصميم ذو الصوفا للبيت التركى على وجه الخصوص. أما عهد محمد على الذى أسس فى عام ١٨٠٥ سلطة " تحديثية " وقومية من باب الاهتمام بتأكيد استقلاليته عن النفوذ العثمانى ، فقد اتسم - على سبيل المفارقة (؟) - بسمات ثقافية تركية برزت بوضوح أكبر ، فى العمارة على أى حال - مما كانت عليه فى الماضى الذى كان يشهد تمصير تلك السمات على نحو فريد. والحق يقال أن جزءاً كبيراً من العاملين فى مجال السياسة والإدارة كان " تركياً " (بالمعنى الواسع للكلمة) سواء من الأصل أو عن طريق الزواج. إلا أن المصطلح العربى القديم ، **الفَسْحَة** ، هو الذى غلب بدلاً من كلمة **الصوفا**.

وقد تلت هذه التأثيرات نماذج أجنبية أخرى ، اشتركت معها فى بعض الأحيان ؛ واكتسبت دور المنشآت الأجنبية أهمية إبتداء من الثلث الأخير فى القرن التاسع عشر ، ربما أكثر فى المبانى الفريدة أو الروائع المعمارية منه فى العمارة العادّة. كتب روجية أوين فى جدول تناول فيه صناعة البناء بين العامين ١٨٩٧ و ١٩٠٧ ، بعد إبداء أسفه عن أن المصادر تمنعه من إضافة المزيد : " فيما يتعلق بالمقاولين ، يمكن التأكيد أن أكبر الشركات هنا كانت فى معظمها ملكاً للأوروبيين ، وكان عدداً كبيراً منها قد أسسه إيطاليون قدموا فى غالبيتهم إلى مصر فى الستينات من القرن التاسع عشر للعمل فى تشييد القصور وفى الأشغال العامة " (ص ٣٤١). وقد تم استيراد النماذج ، والخبرات ، وطرق التشييد بكثافة ، لكنه يصعب تصوّر مثل هذا النقل وكيفيّة تداخله أحياناً فى نشأة المسكن المعاصر وتطوّره فى القاهرة ، وكأنه مجرّد ظواهر تنمو على نحو مستقلّ أو تحتوى بفرض نفسها أو بالاندماج كما هى دفعة واحدة ، ذلك عندما يبدو الناتج عديم الاكتراث بالواقع المحلّى أو حتى عندما يتطلّع إلى الزبائن الأوروبيين دون غيرهم ، تواجهه شروط تحكم استخدامه إن عاجلاً أو آجلاً ، وأشكال السكن وأساليبه الموروثة ، والاحتياجات والطموحات التى فى صدد تحديث البلاد تختلف من مجموعة إلى أخرى داخل المجتمع المصرى.

تبقى التساؤلات المعنية بعلاقة التقاليد المحلية وإدخال عناصر غريبة من جهة ، ومن جهة أخرى بعلاقة ما بين الفَسَحَة والصالة التى ظهرت فيما بعد : هل تشكّل الإثنتان حلقتين فى سلسلة واحدة أو تنتميان إلى مسارات متميّزة ؟ وهل هذا أمر مؤقت أو دائم ؟

قد يبرز تشابه فى الأشكال المعمارية ، وبهذا الصدد توحى المصطلحات بفرضيات معينة ، ولكن ينبغى الإشارة إلى أنها بحد ذاتها لا تحمل الإجابة : لماذا تستخدم فى القاهرة كلمة **فَسَحَة** بدلاً من الكلمة التركية **صوفا** التى غلبت فى دمشق عند الإشارة إلى حجرة مماثلة ولا تستخدم فى حلب ؟ قد تؤكد الصوفا التى اقترن دخولها بالتخلّى عن الحوش المركزى الذى اختص به النمط المعمارى المسيطر فى سوريا حتى ذلك الحين ، قد تؤكد حدوث قطيعة ما فى حين أن الفَسَحَة ، تلك الكلمة العربية من المعجم القديم ، ربما عبّرت أكثر فى مصر ، عن تواصل حقيقى أو وهمى وكانت الصالة التى يحتمل أنها كلمة إيطالية (تمثّلتها تماماً اللهجة القاهرية) تعبّر عن شكل مستورد. والمصطلحات ذات حدّين ، قد تلقى الضوء أو تحجبه ، وعلى سبيل المثال : تطمس كلمة الفَسَحَة ، بمفهومها " الحديث " ، ليس فقط تداخل الحيّز فى الصوفا التركى بل ربما

حجبت أيضاً التقارب الممكن مع الدورقاعة ، تلك العتبة الداخلية التى تتوزع حولها الصالات الكبيرة فى العمارة " التقليدية " (القاعات) والتى تشكّل الفَسَحَة " القديمة " حجرتها الأمامية (كأنها عتبة - خارج - العتبة). وقد يفصح مصطلح الصالة أكثر مما ينبغى عن عدم استمرار استخدامه ، فاليوم عندما يقول أحد السكان ، أو يكتب - ويسرى هذا على الكتّاب - كلمة فَسَحَة بدلاً من صالة أو العكس بالعكس ، يعرّف بخاصة عمر المبنى (إذ ترجع الفَسَحَة إلى " البيت القديم ") . ولكن غالباً ما يدل المصطلح المستخدم على شكل غير متميّز (" فَسَحَة - صالة ") ويرتبط أكثر بمجال لغوى وقد يكون اختياره تمّ عن وعى أو عن غير وعى ، وفقاً للظروف : كلمة صالة أكثر مذاقاً وهى أحدث ، بينما تبدو كلمة فَسَحَة " عتيقة " وأكثر شعبية. ورغم عدم المعرفة المستمرة فيما يتعلق بالأنساب المعمارية ، إلا أنه من الممكن تمييز النمط الذى أخذ ينشأ ابتداءً من القرن التاسع عشر ، بدقة أكبر ، حيث كان موضعاً للتجارب والتنظير ، وجاء تكريسه من جرّاء استخدامه العملى.

التجارب

فى القاهرة ، كما فى مدن أخرى ، كان تجديد النسيج المعمارى القائم موضع تجارب - عن طريق التبديلات الآنيّة ، وفتح الثغرات على مستوى أوسع (الأولى فى عام ١٨٤٥ ؛ وأخرى أهم منها ، ابتداءً من عام ١٨٧٢) ومنذ سنة ١٨٦٧ تم إيجاد التقسيمات الجديدة التى يُحَدَّدُ تقسيمها وشبكة طرقاتها مسبقاً. وقد يبدو المصطلح الأخير مبالغاً فيه إذ أن الأمر فى هذا المجال لا يمكن أن ينجم (سواء فى القاهرة أو فى غيرها) ، عن الوضع المصطنع الناتج عن نظام صارم قائم على متغيرات محددة بدقة ، ولكن عن خطوات تجريبيّة فيها أخطاء ، مأمونة بدرجة أو بأخرى ولكنها ليست كلها عشوائية تماماً. خطوات فيها ارتدادات نقدية وتقييمية ، وسجال على نحو متفاوت ، وتأملات نظرية تأتى - لا سيما لأنها تتجلى عبر الاتفاقات - لتضع الفواصل فى مسار تطوّر أشكال السكن بينما تدّعى تحديد إتجاهه.

محاولات وأخطاء : لقد تمّ وضع نماذج ، بالنسبة لمدينة حلب فى سوريا ، ولم يظفر بعضها بمستقبل ، كما أوضح جان كلود دافيد. وإذا كانت المعلومات لا تزال غير كاملة ، فإننا ، بفضل أبحاث حديثة (انظر المراجع) أصبحنا نملك ليس فقط الفرضيات بل المعالم الدالة وعناصر المقارنة.

ومن الإنجازات التى حددت إتجاه تاريخ القاهرة الحديثة والتى مثّلت " معامل حضرية " حقيقية ، كان تقسيم الحلمية الجديدة التى حللها خالد عصفور ، ومصر الجديدة (هيليوبوليس) التى درسها روبير إلبير. إن هذه المدينة الجديدة المشيّدة منذ عام ١٩٠٦ فى الصحراء شمالى - شرقى العاصمة ، بمبادرة البارون إمبان وشركته للمواصلات بالسكك الحديدية ، ملفتة لعدة إعتبارات ، ولا سيما لحجمها إذ كانت تعد ٢٥٠٠٠ نسمة فى عام ١٩٣٠. وانطلاقاً من التخطيطات الكبرى الناجمة من تركيبة " الفنون الجميلة " وبعض الصروح الضخمة ، احتلّت المبانى موقعها استناداً إلى " تجريبية راسخة " فى غياب " المبدع الكبير " والحجج النظرية الجلية ، ورغم المركزية الشديدة للقرار فى التخطيط العمرانى الذى وصفه روبير إلبير بالاستعمارية ، فقد طرأت تعديلات عن التنفيذ وتفجرت تناقضات تم حلها بالتوفيق بدرجة أو بأخرى. وفى مصر الجديدة ، غالباً ما يبدو المعمار السكنى من الأصناف المتعددة (الفيلات ، والمبانى المقسّمة إلى شقق ، والمساكن العمالية) وكأنها أنشئت بتجاور تصميمات وأساليب ظهرت تفاصيلها فى الزخارف والواجهات ، وبتجاور عناصر من النماذج المتباينة حتى داخل التصميم الواحد ، من شرقيّة بالمعنى الواسع للكلمة ، ومشرقية ، ومصرية ، ومغربية إسبانية جديدة ، وغربية. وتمّ وضع حلول مميزة بمعايير ومفاهيم ونُهُج غربية ووفقاً لطبيعة ودراسة اجتماعية آنية صنّفت السكان المفترضين وحاجاتهم الممكنة استناداً إلى مقاييس عرقية واجتماعية تفرق " كلية " بين الأوروبيين والسوريين من جهة ، وبين المصريين (مسلمين وأقباط) من الجهة الأخرى " (ص ١١٣). وإذ لم تلق العمليّة نجاحاً فيما يتعلّق بالزبائن الأقل كوزموبوليتية فقد اقترح (لفق) المقاولون المحلّيون ، والأجانب ، والمصريون ، صيغاً توفيقية. كانت بعض التعديلات تخص التوزيع الداخلى ، وشدد روبير إلبير على احتمال وجود السلاملك بين البدائل المقترحة ، أى تلك الحجرة المنفردة المخصصة لإستقبال الضيوف الرجال. ولكنه لاحظ كذلك فى المبانى ذات المظهر البرجوازى إحدى السمات التى تبدو منتشرة إلى حد ما والتى يجدر إبرازها ، وهى أن " الشقق (...) تتضمن ردهة كبيرة تصلح أيضاً للجلوس (...) " (ص ٨٢). وكذلك الفيلاّت ذات القبة المركزية. ومن المعروف أن السلاملك " الحديث " لا يكتمل مدلوله إلا بالنسبة إلى هذا التنظيم (المحيط بالقاعة) : إنه يتممه ، ويكاد يصحح نواقصه بضمان التقسيم الملزم للحيّز. وفقاً للجنس وهو ما لا يقدر التنظيم المذكور على تأمينه بشكل دائم.

يشير روبير إلبير إلى فشل مزدوج ، مؤقت : الفشل فى نقل النموذج المعمارى الغربى بلا تحفّظ بدليل ما ترتّب على ذلك من تعديلات ، ثم فشل التعديلات نفسها إذ

غالباً ما تبيّن عدم صلاحها. واستقبل الأخصائيون المشروع بأحكام قاسية للغاية فى حينه وتناولت انتقاداتهم فى الأساس العيوب الوظيفية وتلك المتعلقة بالظروف المناخية ، مثلها مثل انتقادات السكان. وبالإضافة إلى ذلك ، إنصب رفض الآخرين لعلامات خارجيّة (زخارف وواجهات) كانوا يرون فيها صورة لا تتلاءم مع مكانتهم المزعومة تارة ، وتارة أخرى لعناصر فى التصميم نفسه (السلاملك على سبيل المثال) كانت تبدو لهم محمّلة بشحنة رمزية مماثلة – وهى أيضاً بدورها علامات خارجية – أو مسيطرة من خلال ما قد تستتبعه من استخدامات ، فى خاصيات عميقة ومتضمنة لثقافتهم. ويتعلق الأمر هنا بلعبة لا تقتصر على مصر الجديدة ، وهى معقّدة وغالباً ما تتعارض فيها الأوجه الأكثر وضوحاً من جهة – أى ما هو فى الصدارة والأكثر جلياً بين السمات المعماريّة التى ينتقيها السكان فى إدراكهم لها ويرونها إما مفرطة فى " شرقيتها " أو " غربية " للغاية – ، ومن جهة أخرى ، الخواص الأكثر كمونا والخاضعة للممارسات اليومية التى لا يعبّر عنها المعنيون ، سواء كانوا من المهندسين المعماريين أو من السكان ، بشكل واضح بالضرورة . إنها لعبة كثيراً ما يُحْجَبُ فيها العنصر " الكامن " لصالح العنصر " الظاهر " (هذا بالنسبة للمراقِب والمراقَب على حدّ سواء) .

التنظيرات

كان تكوين النمط المعاصر موضع تنظير أيضاً أو موضع توضيح ، بمفاهيم متغيرة المستويات ، على الأقل وليس فقط على نحو مجزّأ فى المحاورات أو على أرض الواقع كما رأينا. ونقف عند إسهامات ثلاث ذات دلالة ومن أنواع مختلفة.

كان على باشا مبارك هو المسئول عن عملية تحديث القاهرة التى قررها الخديوى إسماعيل (١٨٦٣ – ١٨٧٩). وقد درس الهندسة وأصبح علماً من أشهر أعلام مصر فى القرن التاسع عشر. فقد شغل منصب وزير الأشغال العمومية وكان أيضاً وزيراً للتعليم. وبكتابته للعشرين جزءاً من خططه ، تندرج على نحو جلى فى إطار التقليد العربى " للتأريخ بأسلوب الخطط " . وقد يبدو الجزء الذى خصصه للعمارة الأهلية ضيقاً إلا أنه أشار فيه إلى التحولات التى طرأت على أشكالها بتدوينه للسمات الرئيسية المميزة فى نظره " للأسلوب الجديد " (والتى تميّزه كذلك عن " الأسلوب القديم ") : إنتظام الأحجام الداخلية والتصميم ، والفتحات ، وتبسيط الديكور ، والتعامل بمنهج عقلانى فى

تشييد المبانى ، ودخول عناصر مستوردة. وأكّد المؤلف على التأثيرات الأجنبية المرتبطة بإقامة الأوروبيين التى تزايدت كثيراً فى نهاية القرن. أما التوزيع الداخلى " الجديد " فيما يتعلق بمركز الدار فقد تناوله سلبياً أى أنه اكتفى بالفعل عند هذه النقطة بانتقاد الترتيبات القديمة. هل يعنى ذلك ، من وجهة نظره ، أن التوزيع " الجديد " قد جرى تلقائياً وأقر بشكل نهائى ؟ فى المقابل ، لاحظ مبارك أمراً رئيسياً تزامن مع قدوم الأنماط المعاصرة ، ألا وهو اختفاء القاعة ، تلك الصالة الكبيرة ذات الأحجام المختلفة والتى كانت تشكل العنصر البنيوى الأساسى فى العمارة الأهلية " التقليدية " . (الجزء الأول ، ص ٢١٤ – ٢١٦) .

ويتّسم على وجه الخصوص ، " المرشد العملى المنهجى فى تشييد المبانى فى مصر " (١٨٧٥) ، لمؤلفه المهندس الفرنسى إيدوار ماربيت ، بوصف الأوضاع المصرية وبمنهجيته فى تناول الموضوع. لا تحتل دراسة الأساليب المعمارية عنده القدر الذى يبدو أنها تشغله فى النقاش المعمارى المرتبط بظهور المدينة الحديثة (والذى تتصدره مسألة " الأسلوب القومى ") . لا يستخف ماربيت بالطبع بالديكور ، لكنه غالباً ما يشير إليه ليتحسّر على إتجاهه نحو " الزينة المفتقدة إلى التعقل " ، وليشيد بالبساطة مؤكداً أنه " يمكن التنويع بما فيه الكفاية دون اللجوء إلى أساليب ضعيفة من حيث الأصالة " (ص ١٥٠) ؛ وعندما يوصى باستخدام المشربيات أو يعتبر تكاثر الشبابيك مبالغاً فيه ، فإن حججه ليست نابعة من التمسك بالمعايير الجمالية ، بل أنه – على طريقة المنظرين المعاصرين الذين يرجع إليهم – ينطلق من الواقع باعتباره اختيارا حقيقيا . وفى حركة ذهاب وإياب بين العناصر والتنظيم الشامل للمبانى يعلّق ماربيت الأهميّة على تطوّر العمارة الأهليّة فى مصر ويحللها مستخلصاً الاتجاهات ، ومقترحاً تعديلات واتباع منهجية فى العمل. وفى صيغة ما يعلنه من مبادئ تختلط التأكيدات الصارمة بل والمطلقة ، والتساؤلات " المقترحة " المعبّرة عن ثقته بالممارسات العملية (... " قوة الأشياء والممارسة "... " تجارب أصحاب المصلحة "...) وبالنضوج الذى لا يأتى سوى بمرور الزمن وبالخبرة (... " شيئاً فشيئاً "...) . هل ينبغى تحديد شكل جديد للعمارة ؟ "ستشهد مصر ، شيئاً فشيئاً ، ولادة أشكال معمارية تتفق وحاجتها أو بمعنى آخر ، أشكالا معمارية قومية والتى ستشترك فى تجلياتها عناصر من التصميم العربى ، ومن الفيللا الإيطالية ، ومن الزينة الفرنسية أيضاً " (ص ١٥٠ – ١٥١) . وهو لا يقترح اختراع نمط واحد (أو عدة أنماط) لا تمت إلى الواقع بصلة : تبدو له طريقة البناء التى

تعتمد " السمك الثلاثى " والحجرات المركزية ، واقعاً لا رجعة فيه ، كما يرى أنه لابد من التكيّف مع هذا النظام ، سواء فى المبانى الأوروبية فى مصر أو فى مساكن المصريين ، لما ينجم عنه من مزايا مناخية. إذاً يشكّل هذا فى نظره حلا يمكن تعميمه. ويبقى السعى لتوفيقه مع أنماط الحياة ومع التقاليد الخاصة التى يرجع إليها عدة مرات.

ويعير مارييت أهمية كبيرة لهذه التقاليد فى تفكيره المركّز أساساً حول طرق البناء ووظيفته. وفيما يخص التفاصيل الفنية ، يركّز اهتمامه على عناصر متعلقة بثقافة الحياة اليومية للسكان : وعلى سبيل المثال ، يطرح وجود علاقة بين الإرتفاع والسمك التقليديين للحوائط التى تحمل الشبابيك وبين " ترتيب الديوان على النمط التركى " (ص ١٤٧) . وتتضمن رؤيته المقارنة على وجه الخصوص ، حدساً - أم " أنثروبولوجيا " ؟ - يتعلّق بالسمات المميّزة لأساليب استخدام السكن والحياة الاجتماعيّة التى يتناولها من خلال مسألة التوزيع الداخلى الحاسمة فى رأيه. فمن جهة (عند " المسلمين ") ، هناك فرق واضح بين العالم الخارجى ، عالم الرجال ، والدائرة النسائية - العائلية (" الحريم ") التى تكتسب الحياة داخلها طابعاً أقرب إلى الجماعية ، ومن جهة ثانية (" عاداتنا الأوروبية ") ، هناك ضرورة لتأمين استقلالية الغرف المختلفة التى تتحقق بفضل التوسيعات الداخلية والطرقات. وتجدر مقارنة ملاحظات مارييت هذه بما يطرحه معاصروه من أصحاب المذاهب والنظريات فى العمارة الأهلية الذين يعيرون أهمية مماثلة لطرق استخدام السكن فى فرنسا والذين بترديدهم لأصداء تطوّر الحياة اليومية فى ذلك البلد باتجاه تخصيص أكبر ، وباتجاه الفردية ونمو الشعور بالخصوصية ، يؤكدون جميعاً ضرورة أن يتمتع كل فرد بالاستقلالية داخل البيت الواحد.

وندين بالمساهمة الثالثة لمرسيدس فوليه ، وهى تتناول مؤلّف عبد المنعم عارف ، " هندسة العمارة " ، الذى نشر فى عام ١٩٣٢ (أى بعد ٦٠ عاماً تقريباً من كتاب مارييت) . ويعرض هذا المؤلّف للمواد الأولية المتوفرة وللطرق الفنية المحلية قبل عرضه لـ ٢٧ نموذجاً. لاحظت فوليه " أن إستمرارية النمط ذى الصالة ضمن التصميمات النموذجية المقترحة ، أمر ملفت للغاية " (" البيوت السكنية الكبيرة فى القاهرة فى القرن الماضى " ، ص ٩٣) . لقد صُمم هذا النموذج باعتماد " وحدة القياس المعمارية ذات المسافة بين العرضتين " (" السمك الثلاثى " الذى شدّد مارييت على أهميته) . مازالت التأملات المرتبطة بالمفاهيم حول الأنماط مستمرة بدرجة أو بأخرى. وبالإضافة إلى المشكلة الأحدث وهى المتعلقة بالسكن غير القانونى ، نلاحظ أن مشكلة التنظيم الداخلى للحيز -

بعلاقاتها بالبنية العائلية والتحولات الاجتماعية والثقافية - ليست غائبة عن الجدل الأكاديمى و/أو المهنى الدائر اليوم فى القاهرة أو فى دمشق سواء كان شكلياً أو غير شكلى ، إلا أنها ، فى المقابل ، غابت عن مجلة العمارة التى كانت أهم أدوات نشر ومناقشة الأفكار المعمارية الحديثة فى مصر وفى الشرق الأدنى بين عامى ١٩٤٠ و ١٩٦٠ ، والتى تفحصتها فوليه. هل يعنى ذلك أن النمط ذا **الفَسَحَة/ الصالة** وتنظيم الحيِّز المتفق معه لم يكونا موضعاً لإعادة النظر آنذاك ، أو أنه لم يكن من المطلوب إعادة النظر فيهما إذ كان التعامل يجرى على أساسهما ؟ نميل إلى الاعتقاد بذلك. ويبدو أن الجدل يعود ليظهر دورياً على السطح ويفرض نفسه فى فترات أو فى قطاعات تطرأ عليها " أزمة فى النماذج " ، سطحية كانت أو عميقة.

نمط مكرس

فى الواقع ، يتعلق الأمر بنمط **جرى التعارف عليه** منذ زمن بعيد ، وهو مسمّى ، واكده العرف. تشهد على ذلك نصوص وصفيّة عديدة ، لا سيما ذلك النص الواضح لكاتبته ر. سليمة ، الذى يقدم فى نهاية القرن التاسع عشر ، هذا الترتيب الداخلى للحيِّز على أنه حل معمم. وتكمن خصوصية وأهمية وجهة نظرها فى أنها ، فى آنٍ واحد ، خارجية (الكاتبة من أصل فرنسى) وداخلية (إذ أدخلها زواجها إلى قلب المجتمع المصرى) . وتكتب قائلة : " سواء كنت مشاهدة منزّهة الخاطر أو غير متحيزة ، فقد استحسنت قدومى فى تلك اللحظة التى لا تزال تتصارع فيها التقاليد القديمة والجديدة ، غير أن الأولى تفقد السيطرة بحيث تقتلعها الموجة أكثر فأكثر ". توجد أيضاً الاستذكارات لقاهرة العشرينات فى روايات توفيق الحكيم ونجيب محفوظ.

وتشترك هذه النصوص وما يقدمه السكان حالياً من تعريفات فى أنها تؤكد الخصائص التصميمية المتعلقة **بالصالة/ الفَسَحَة** ووظيفتها فى التوزيع الإشعاعى ؛ والحال أن هذه **الصالة/ الفَسَحَة** لا تشكل مجرد حيز توزيعى بل أنها حجرة يمكن تخصيصها ، حسب الظروف والمساحة المتوافرة لدى أصحابها ، لمزاولة الأعمال العائلية والمألوفة (مما يبرر التعبير الفرنسى " قاعة الجلوس " (Salle de séjour) الذى استخدمه مترجم ثلاثية نجيب محفوظ) ، سواء فى الدور العلوى للبيت أو فى السقف ذات الحجم المتواضع حيث تستخدم لا سيما كغرفة لتناول الطعام وأيضاً كحجرة للاستقبال فى الصيف أو بسبب ضيق المكان تستخدم طوال العام.

منزل تاجر غنى فى حى الجمالية القديم
فى العشرينات

واجتمعت الأسرة – ما عدا الأب – قبيل المغيب فيما يعرف بينها بمجلس القهوة. وكانت الصالة بالدور الأول مكانه المختار حيث تحيط بها حجرات نوم الإخوة والاستقبال ورابعة صغيرة أعدت للدرس وقد فرشت الصالة بالحصر الملونة وقامت فى أركانها الكنبات ذوات المساند والوسائد. وتدلى من سقفها فانوس كبير يشعله مصباح غازى فى مثل حجمه. وكانت الأم تجلس على كنبة وسيطة وبين يديها مدفأة كبيرة دفنت كنجة القهوة حتى النصف فى جمرتها التى يعلوها الرماد ، وإلى يمينها خوان وضعت عليه صينية صفراء صفت عليها الفناجين ، يجلس الأبناء حيالها سواء من يؤذن له باحتساء القهوة معها كياسين وفهمى ومن لا يؤذن له بحكم التقاليد والآداب فيقنع بالسمر كالشقيقتين وكمال. تلك ساعة محببة إلى النفوس يستأنسون فيها إلى رابطتهم العائلية ، وينعمون بلذة السمر ، وينضوون جميعاً تحت جناح الأمومة فى حب صاف ومودة شاملة. وبدت فى جلساتهم راحة الفراغ وتحرره فكانوا بين متربع ومضطجع ، وبينما جعلت خديجة وعائشة تستحثان الشاربين على الفراغ من شربهم لتقرأ لهم الطالع فى فناجينهم راح ياسين يتحدث حيناً ويقرأ فى قصة اليتيمتين من مجموعة مسامرات الشعب حينا آخر. كان من عادة الشاب أن يهب بعض فراغه لمطالعة. (ص ٥١) .

وكان كمال يستذكر دروسه فى الصالة ، تاركاً حجرة الاستذكار لفهمى وحده ، ليكون غير بعيد عن مجلس أمه وأختيه : وكان ذلك المجلس امتداداً لمجلس القهوة إلا أنه يقتصر على النسوة وحديثهن الخاص الذى يجدن فيه على تفاهته متعة لا تدانيها متعة ، وقد جلسن كعادتهن متلاصقات كأنهن جسم واحد ذو رؤوس ثلاثة فى حين تربع كمال على كنبة أخرى قبالتهم فاتحاً كتابه فى حجره يقرأ فيه حيناً ، ويغمض عينيه ليحفظ عن ظهر قلب حيناً آخر (ص ٦١).

مقارنات :

بيت آل رضوان

فكان يألف البيت بحجراته الثلاث التى تتوسطها صالة صغيرة وضعت بها ماكينة خياطة وراء النافذة التى تطل على حمام السلطان مباشرة كما يألف بيته بحجراته الواسعة وبصالته الكبيرة حيث يجتمع مجلس القهوة مساء بعد مساء (ص ١٢٦) .

. نجيب محفوظ ، بين القصرين ، الناشر مكتبة مصر.

أما السكان فيشكلون تعريفهم استناداً إلى الاختلافات : ويبدو هذا التعريف إيجابياً وسلبياً فى آن واحد. إيجابياً – عندما يعتبرون هذا المكان صالة – وسلبياً – عندما يعتبرون هذا المكان شيئاً آخر ليس بصالة. أو بالأحرى ، يطلقون اسم الصالة على شيء آخر. ونستنتج من أقوالهم أن **الصالة** ليست مجرد **طرقة** ، وهى حيّز إشعاعى مستطيل الشكل من المفروض أن يتسع للأثاث. هذا ما تؤكده الانتقادات المتكررة فى القاهرة – وكذلك فى دمشق فيما يتعلّق **بالصوفا** – بخصوص **الصالة** أو الحجرات التى " يفترض " أن تلعب دور الصالة بحكم موقعها ، لأنها كانت ضيقة أكثر مما ينبغى أو ليس فيها سوى أبواب وبالتالى تخلو من الجدران ومن الزوايا التى يمكن إسناد الأثاث عليها. وهو أثاث محدد يدعى " أنتريه " (عن الكلمة الفرنسية " entrée " التى تعنى المدخل) ، عبارة عن مجموعة تتكون من : طقم يضم كنبه ومقاعد ، وعادة ما تضم هذه المجموعة السفرة أيضاً. وإذا كان التعرف على **الصالة** يتم فى الحياة اليومية عبر تسميتها المتصلة بالسمات المكوّنة لها من حيّز محدد ومن استخداماته التى يفترض أنها ركيزتها ، فقد يحدث فى بعض المساكن حيث لا توجد أصلاً هذه **الصالة** أو إن وجدت لا تلبى المواصفات المعهودة ، أن – يخلق السكان – إذا صح التعبير – هذه **الصالة** فى حيّز آخر باختفاء خواصها الدالة على هذا المكان. وعلى سبيل المثال قد يتم توسيع **الطرقة** الأمامية على حساب حجرات كالمطبخ أو الحمام ، لتوضع فيها بعض الأثاثات : وبذلك تصبح **الطرقة صالة**. هكذا تُسَمّى وهكذا تُستخدَم.

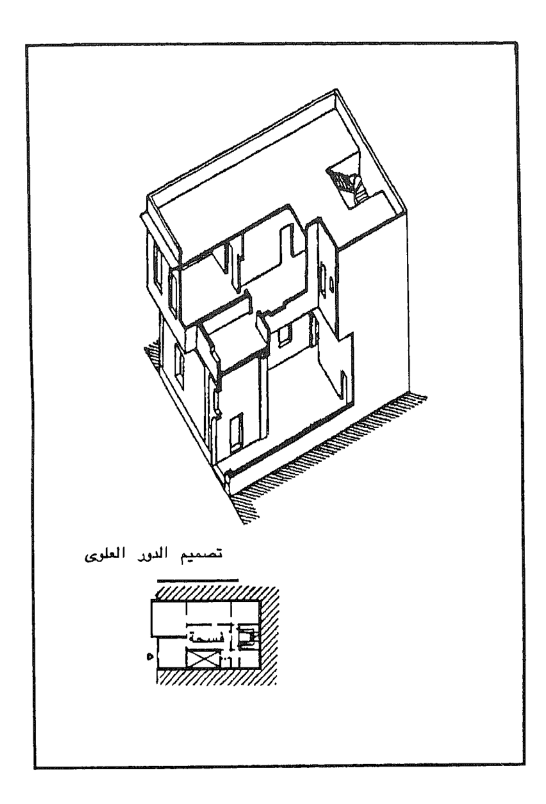
كثيراً ما يتم هذا النوع من التدخلات ، الكبيرة بدرجة أو بأخرى ، حسب الفرضيات وحسب القيود الناجمة عن الحيّز ؛ وهى تتم سواء فى الشقق الحديثة أو فى مساكن قديمة حيث تقوم أساسا – كما لاحظناه فى **ربع قزلار** – على إطلاق اسم **الصالة** على مكان جدير بأن يؤدّى وظيفة **الصالة**. وقد تشوّش هذه التدخلات على تحليل المراقب إذ يجد نفسه أمام **صالات** (أماكن أطلق عليها السكان اسم **الصالة**) لا تتمتع بكل خواصها ، لا سيما الهندسية ، التى يتضمنها التعريف النظرى المعهود. وتبيّن بالتحديد إلى أى مدى إستبطنت الممارسة العملية هذه الحجرة المركزية والدلائل المرتبطة بها لتعيد إنتاجها من جديد ، كما توضّح كيف يمكن أن تتكيّف الاستخدامات مع متغيّرات فى التصميم ، والابتعاد الكبير إلى حدّ ما عن النموذج الأصلى.

إن دوام النظام " ذى **الفَسْحَة** " ثم " ذى **الصالة** " يدعو إلى الإقرار بنجاحه – إذ يلاحظ تطابقه فيما يشيّد اليوم فى العمارة الراقية أو غير الراقية – ولا يعود هذا النجاح إلى مجرد بساطة التصميم الذى من السهل تقليده فى الواقع ، يشترط

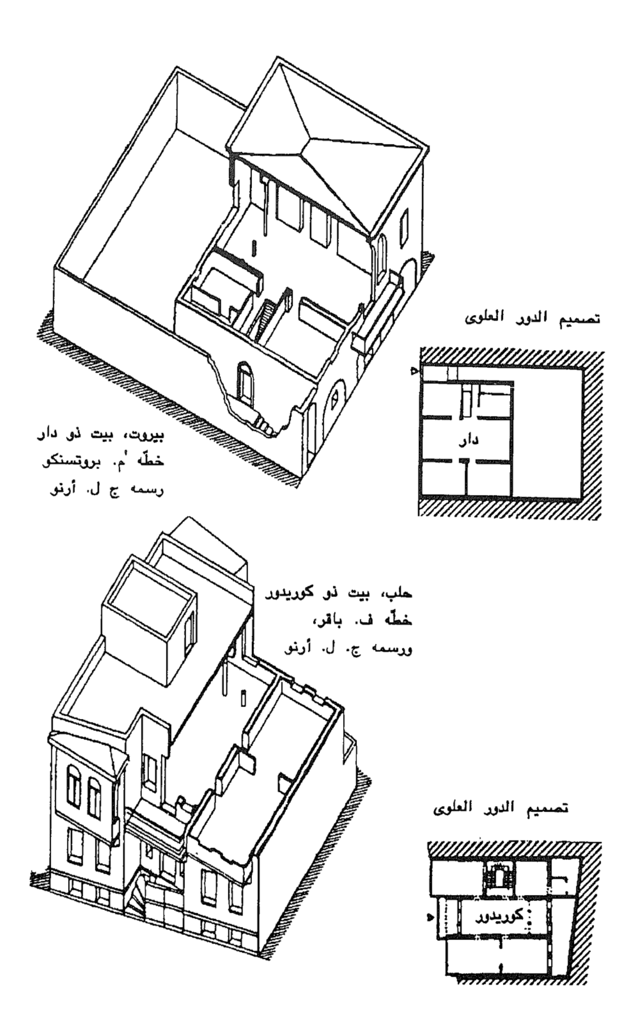
" النجاح " ألا يتعارض ترتيب الحيّز مع العادات التى كانت – فى الحقيقة – آخذة فى التطوّر والتى قد تكون بدورها خضعت لتأثيرات هذا الترتيب وإن قاومتها. وتشهد على ذلك الكاتبة الروائية قوت القلوب بما يشبه الصدى لما لاحظته ر. سليمة – " لا تزال تتصارع ... التقاليد القديمة والجديدة " – (المشهد من نهاية القرن التاسع عشر) : " هل يعقل أن يكون باب المدخل باباً للديوان وللمطبخ فى نفس الوقت ؟ فإذا ما أخذ المسلمون يعيشون مثل الفرنجة لضعنا جميعاً " صرخت أم محمود عندما قال لها ابنها أن " أناساً كثيرين لم يعد لديهم بيت اليوم ، ولا يملكون سوى شقة واحدة فى بناية كبيرة تقطنها خمسون أسرة " .

بين " المشاكل " أو التناقضات التى أحدثها نظام الترتيب "ذو **الفَسْحَة/ الصالة** ، ما سبق أن أشرنا إليه وجاء حلّه عن طريق نظام **السلاملك** الحديث (الذى يبدو فى أيامنا هذه ، أكثر ما يكون كأسلوب معمارى من العصور الغابرة) . ويُستشف من تطوّر التصميمات الحاجة إلى تمييز الوظائف بصرامة أكبر ، وإلى تأكيد أوضح للاختلافات الرمزيّة (مساحة حميمَة – أنثوية/ ومساحة للظهور – ذو طابع ذكورى أكبر) ، ثم داخل الأسرة الواحدة ، إتجاه إلى التمييز ، بقدر ما تسمح به المساحة ، بين الأماكن الجماعية والأخرى الفردية. ويبدو اليوم أن الأمر لم يعد يتعلق بالحركة الطاردة للأفراد (بالنسبة إلى الحجرة المركزية) التى أشار إليها أندريه ميكيل بعد قراءته لنجيب محفوظ فى وصفه لقاهرة العشرينات : " إن الجنة الحقيقية ، والوحيدة ، والمركز العصبى للرواية هو البيت : تتفوق البيئة العائلية فى استقرارها على كافة البيئات الأخرى لأن الوالدة الأم هى الشخصية الأقل حركة بين الشخصيات التى تدور حولها الرواية (...) ومع ذلك (...) تنتشر حول الحجرة المركزيّة – التى تكون الأسرة مجتمعة فيها فى أوقات مختلفة من النهار – نفس الحركة المتكاملة : باتجاه غرفة الأب بداية ، حيث (...) تحسم القرارات الهامة ، وباتجاه **الحوش** أيضاً ، وباتجاه السلم وأخيراً بإتجاه الشرفات ، وفى اتجاه **عشش الفراخ** ، حيث يتوق البعض إلى إيماءات الحب وكلماته فى ظلها المبتذل " . إن الحيّز ذاته يتكون من جديد ، وبدون أن نلاحظ " ثورة " شبيهة بالتى أثرت على المساكن فى فرنسا فى القرن التاسع عشر ، حيث خُصصَ حيّز أكبر للطرقات التى تؤمن استقلالية بعض الأجزاء. وأصبح ممكناً أن تفقد **الصالة** مركزيتها. بتغير وضعيتها واسمها أيضاً (**ردهة** " hall ") ؟ ألم تعد تماماً المكان المميز للقاءات وتنظم الحياة العائلية المتركزة فيه ؟

هذا المقال جزء من بحث تم فى إطار LADRHAUS ، معهد الهندسة المعمارية فى فرساى ، بالإشتراك مع أوليفييه بلان Olivier Blin وسوسن نوير،
1987, Matériaux pour l'étude architecturale du logement contemporain au Caire, Rapport de recherche, Versailles).



القاهرة، بيت ذو فَسَحَة
خطّه ورسمه ج- ل. أرنو



بيروت، بيت ذو دار
خطّه م. بروتسنكو
رسمه ج ل. أرنو

حلب، بيت ذو كوريدور
خطّه ف. باقر،
ورسمه ج. ل. أرنو

المراجع

CLERGET (M.), 1934, *Le Caire*, Le Caire, 2 vol.

DAVID (J.-C.), HUBERT (D.), 1982, " Maisons et immeubles du début du siècle à Alep ", *Cahiers de la recherche architecturale* 10/11, p. 102-111.

DEPAULE (J.-Ch.) et *al.*

1986, *Actualité de l'habitat ancien au Caire, le* rab' *Qizlar*, Le Caire, CEDEJ, Dossier 4-1985.

1990, " A propos de l'habitat ancien aujourd'hui au Caire, à Damas et à Alep ", *L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée*, Le Caire, IFAO, vol. III, p. 857-875.

ELEB-VIDAL (M.), DEBARRE-BLANCHARD (A.), 1989, *Architectures de la vie privée, Maisons et Mentalités*, XVII[e] - XIX[e] siècles, Bruxelles, AAM.

" Espace centré. Figures de l'architecture domestique dans l'Orient méditerranéen ", 1987, *Cahiers de la Recherche architecturale* 20/21, 3[e] et 4[e] trim. En particulier :

BORIE (A.), PINON (P.), " La Maison ottomane : une centralité inachevée ? ", p. 62-71.

BLIN (O.), " Le Caire, XIX[e] siècle. De la *fasaha* à la *sâla* comme modèles ", p. 96-105.

DEPAULE, " Espaces habités de l'Orient arabe ", p. 8-21.

NOWEIR (S.), PANERAI (Ph.), " Le Caire : géométries et centralités ", p. 26-37.

VOLAIT (M.), " Grandes demeures du Caire au siècle passé ", p. 84-93.

EVANS (R.), 1982, " Figures, portes, passages ", *Urbi* n° 5.

ILBERT (R.), 1981, *Héliopolis, Le Caire 1905-1922, Genèse d'une ville,* Paris, CNRS.

MAHFOUZ (N.), 1985, *Impasse des deux palais* (trad. Ph. Vigreux), Paris, J.-C. Lattès.

MARIETTE (E.), 1875, *Traité pratique et raisonné de la construction en Egypte,* t. I, Des matériaux de construction. Des constuctions civiles. Alexandrie, Imprimerie française, A. Mourès.

MIQUEL (A.), 1983, *Propos de littérature arabe*, Paris, Le Calligraphe.

على باشا مبارك ، ١٩٨٠ – ١٩٨٧ ، الخطط التوفيقية الجديدة (إعادة طبع) ، القاهرة ، ٦ أجزاء .

NOWEIR (S.), PANERAI (Ph.). 1990, " Du rural à l'urbain ", *Egypte/ Monde arabe* 1, p. 97-123.

OUT EL-KOULOUB, 1947, *Zanouba*, Paris, Gallimard.

OWEN (R.), 1972, " The Cairo building industry and the building boom of 1897 to 1907 ", Colloque sur l'histoire du Caire, RDA, p. 337-350.

SALIMA (R.), s.d. , *Harems et Musulmanes d'Egypte,* Paris : Félix Juven.

VOLAIT (M.), 1988, *L'architecture moderne en Egypte et la revue al-'Imara - 1939-1959,* Le Caire, CEDEJ (Dossier 4-1987).

مساران إصلاحيان : سيد قطب وسيد عويس.

أنماط حديثة للمثقف المصرى

بقلم آلان روسيون
ترجمة توفيق أقليمندوس

لاكتشاف أفضل القواعد الاجتماعية الملائمة للأمم ، لزم وجود عقل خارق يكون قد رأى كل أهواء البشر دون أن يكون قد مسه واحدة قط ؛ وألا يكون قد أنشأ أية علاقة مع الطبيعة بيد أنه يعرفها تماما ؛ عقل ، تكون سعادته غير مرتبطة بنا رغم ارتضائه الاعتناء بسعادتنا ؛ وأخيرا ، عقل - مرماه مجد بعيد عبر تطور الزمن - يتمكن من العمل فى زمن لينعم فى زمن آخر. فيا ليت هناك آلهة لسن قوانين للبشر.

جان جاك روسو
فى العقد الاجتماعى

يعتبر " الإصلاح الاجتماعى " مع بداية القرن العشرين ، القاسم المشترك لأى ممارسة فكرية أو سياسية تكون مصر موضوعها وتجده فى كل التصورات التى صاغتها الأطراف ، مصرية كانت أم أجنبية ، المتنافسة على تحديد توجهات المستقبل المصرى : وإصلاح المجتمع هو تحديد المسافة التى تفرق بين الوضع الحالي لجماعة من الناس ، من جهة ، والمعيار القادر على تحديد أسس تنظيم تلك الجماعة وهذا الوضع ، من جهة أخرى (١) . إصلاح المجتمع ينطلق من عملية إنتاج المعنى الفلسفى لتلك المسافة وأساليب تجاوزها ، على اعتبار أن هذا التجاوز هو شرط ضرورى لسعادة الشعوب وقدرتها على ممارسة دورها المعهود فى التاريخ.

ونستطيع أن نحدد ثلاث مستويات لدراسة الإصلاح الاجتماعى باعتباره نسق من التصورات والممارسات تتخذ من المجتمع المصرى موضوعا وهدفا ، وتستهدف إنشاء وتحقيق وبلورة وخلق هذا المجتمع.

أولا – تشخيص الأوضاع والأحوال التى تؤسس وتؤصل لحتمية الإصلاح – والإصلاح هو أولا وقبل كل شئ نظام انتاج معنى معين ، أو بتعبير آخر ، بنية للمعانى ، يمكن من خلالها أن يُفْهم المجتمع ، بوصفه حقلا لأشياء ومشاكل ونسقا للعلاقات ، إذ يُفْهم هذا المجتمع من منظور إعادة بنائه ، وهذا الفهم له أهداف ، منها التاريخى والتذكيرى ، فيفترض استمرارية موضوعه ، استمرارية قد توصف بأنها إخلاص للهوية ، أو على العكس ، بأنها خيانة لمبادئه الأساسية والمؤسسة ، ومنها أيضًا الأهداف المستقبلية والمحددة ، التى ترتكز على مفهوم بعينه لمعنى واتجاه التاريخ ، سواء سمى هذا الاتجاه " التقدم " أو " الحضارة " أو " إقامة حكم الله على الأرض ". وفى منطق خطاب الإصلاح ، لا ينظر إلى المجتمع على أنه كلّ متكامل ، أنتجه تاريخه ، ويصنع مستقبله بنفسه ، إلا من خلال حركة ديناميكية تقرر فى الوقت ذاته عدم ملاءمته.

ثانيا – يمكن أن نفهم منطق الإصلاح الاجتماعى من خلال دراسة وتحليل العمليات والخطوات التى تحكم تشكيل وصياغة أدوار المصلح : أى تقنينات الشرعية ، وتحديد أساليب وأطر العمل ، والأشكال التنظيمية والمسارات الاجتماعية والمواقع السياسية . ويمكن القول أن ما يميز الموقف الإصلاحى (Réformiste) عن الموقف المصلح (Réformateur) هو تشخيص الإصلاحى لموقعه وادراكه لعدم ملاءمة ظروف وشروط إنتاجه كمثقف ، والدور الذى يطالب به كطرف عامل على الساحة الاجتماعية. وإذا اتفقنا على تعريف الإصلاح بأنه مجموعة من الممارسات (وهى أصلا ممارسات للحاكم والصفوة) يمليها منطق الدفاع الواعى عن مصالح هذا الحاكم وتلك الصفوة ، يمكن فى المقابل أن نعرّف المشروع الإصلاحى (Réformisme) ، الذى نشأ فى سياق له خصوصيته ، سياق التدخل الاستعمارى ، بأنه المنهج المضاد الذى يرفع رايته الطرف الداخلى لمواجهة الإصلاح المفروض ، حيث يطالب الإصلاحى باحلال مشروع داخلى لاعادة بناء الذات محل الإصلاح المفروض. وبناء على ذلك ، نستطيع أن نعرّف الإصلاحى بأنه من يختار موقعًا سياسيًا وأخلاقيًا وعلميًا وفكريًا ، عند نقطة التقاء أوضاع واقعية تناقضية فيما بينها ، موقعا يسمح له أولا بأن يحكم بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ، وثانيا ، وذلك هو الأهم ، أن يعرض لما هو مرفوض غير إنه آت وحادث ، ويصبح بذلك ، وفقا لمعاييرنا ، إصلاحيا.

ثالثا – يمكننا إدراك المنهج الإصلاحى من خلال دراسة التنافس بين المعاني والمفاهيم ، والقيم المركزية فى عملية إضفاء الشرعية ، حيث يتحدد هذا المنهج كرؤية للعالم وكنسق للعمل والتحرك بالنسبة لهذا التنافس. وإذا ما اتفقنا على (إعادة) تعريف المنهج الإصلاحى بأنه مجموعة المواقف الفكرية والسياسية والأخلاقية التى تكون باعثها تلك العروة الوثقى (٢) ، المنتجة لنوع من العقلانية ، التى يوجدها الترابط بين مسألتى المعرفة وإصلاح الذات من ناحية ، ومسألة الهوية من ناحية أخرى ، إذا ما اتفقنا على ذلك ، لاستطعنا تحديد خيارين متضادين من ناحية ومتلازمين لا يمكن فصلهما ، من ناحية أخرى ، تربط بينهما علاقة متوترة ودقيقة تشكل صميم إشكالية المنهج الإصلاحى ، ويشكلان قطبين تظهر وتتبلور بينهما كل الأدوار الممكنة للمثقف. الخيار الأول هو إصلاح المجتمع بالعلم ، أى بتعبئة أنظمة وافدة خارجية للفكر والعمل ، لاسراع مجرى التاريخ ، ولانتقاء الصالح فى الهوية ، أما الخيار الثانى ، فقوامه إصلاح المجتمع بالدين ، أى العودة إلى ما ينظر إليه على أنه " الأصيل " والأساس الفعلى للهوية ، للبحث فيه عما

يعطى دفعة قوية لإنطلاقة جديدة ، ولانتقاء الصالح فى الحداثة الوافدة ، مع رفض الخضوع السلبى لها.

والتشابه البنيوى بين الخيارين جعل من النهج الإصلاحى حوارا وجدلا ، قبل أن يكون مذهبا أو مدرسة ، وما نقصده بالتشابه البنيوى بين الخيارين هو كونهما يفرضان على الجميع نفس التساؤلات التى تتم صياغتها بنفس المعانى والمبانى ، وتشكل تلك الصياغة ما يمكن تسميته " الأرضية المشتركة للمشروع الإصلاحى ".

سنقوم هنا بتحليل مسارين إصلاحيين : مسار سيد قطب ومسار سيد عويس ، وسنحاول - انطلاقا من هذا التحليل - أن نبين أساليب بناء تشكيلة المواقع والمسارات داخل هذه الأرضية الإصلاحية المشتركة ، ونود من جهة ابراز أساليب التحول أو التنقل بين الخيارين (العلم / الأصالة) المطروحين من قبل المنطق الإصلاحى ذاته ، وعرض حدود وإمكانيات " أنظمة التحول " التى تسمح بالانتقال من نظام ما لإضفاء المشروعية ، إلى نظام آخر ، ونود من جهة أخرى أن نعرض لانقسام المنطق الإصلاحى على ذاته فى مطلع الثلاثينيات من هذا القرن ، والذى نتج عنه مواجهة متزايدة الضراوة بين ورثة محمد عبده : فريق طه حسين ومن معه من المتسائلين عن " مستقبل مصر الثقافى " من جهة ، وبين فريق رشيد رضا وأنصاره ، الرافضين لهذا التساؤل ، على أساس أنه كفر بيّن ، من جهة أخرى.

سيد قطب / سيد عويس

يقدم مسارا سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) وسيد عويس (١٩١٣ - ١٩٨٩) ، المتعاكسين - رغم تشابهما البنيوى - مثالا واضحا لقدرة المنطق الإصلاحى على التحوّل والتأرجح بين قطبيه ، العلمى والتأصيلى ، وميله إلى التشرذم ، ويمر المساران بكل المواقع الإصلاحية ، مجربين رؤية ونسق عمل القطبين ، متحولين من إحدهما إلى الثانى من خلال عملية " تحوّل " إفتتاحية ، والتى يشرع بمقتضاها المثقف فى إصلاح نفسه قبل أن يغير ما بالآخرين ، وما بالمجتمع ككل .

وينتمى سيد قطب وسيد عويس إلى جيل واحد ، وهو انتماء وجودى أكثر من كونه انتماء اجتماعى - ويعيشان فى نفس " التاريخية " (historicité) [٣] ، ولسيد قطب أصول ريفية وليست فلاحية ، إذ ينتمى إلى عائلة من صغار أعيان الريف ، أخذ نجمها

فى الأفول . أما سيد عويس ، فقد ولد فى القاهرة القديمة من عائلة من التجار التقليديين واجهت أعظم الصعوبات فى محاولاتها للتكيف مع الخريطة الاجتماعية والاقتصادية الآخذة فى التشكل آنذاك .

وفى العائلتين ، أدى البحث عن حل لمشاكل الذات إلى تبنى مواقف سياسية وإيدولوجية وطنية من ناحية ، (إذ كان والد سيد قطب مندوب قريته فى الحزب الوطنى ، وكان والد سيد عويس يريد إرسال ابنه فى بعثة إلى أوروبا لدراسة القانون ، حتى يعود منها بطلا محرراً لمصر ، شأنه شأن مصطفى كامل) وإلى تبنّى استراتيجيات " للاستثمار " فى التعليم الحديث من ناحية أخرى ، وأتم سيد قطب دراسته الثانوية ، وتخرج فى دار العلوم سنة ١٩٣٣ ، وأصبح مفتشا فى وزارة التربية والتعليم ، وساهم مساهمة ملحوظة فى الجدل الإصلاحى ، لا سيما بمقالاته المنشورة فى مجلة الشئون الاجتماعية الشهرية ، الصادرة عن وزارة الشئون الاجتماعية.

أما سيد عويس ، فقد اضطر إلى إيقاف دراسته الثانوية بعد زواجه المبكر ووفاة والده ، وعمل مبكراً حيث تولى إدارة النشاط التجارى العائلى ، ثم عيّن موظفا فى وزارة الحربية ، وانضم سيد عويس إلى " الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنّة " التى كان يرأسها الشيخ خطاب [٤] ، وعبّر سيد عويس عن عدم رضاه بتلك " الادوار الاجتماعية " التى فرضت عليه فرضا من قبل وسطه الاجتماعى ، وبعد أن قاطع جمعية الشيخ خطاب لعدم اقتناعه بفعالية أساليب عملها ، نجح سيد عويس فى الحصول على الثانوية العامة ، بعد أن انتظم فى متابعة " الدروس المسائية " . وحاول سيد عويس الالتحاق بالجامعة أو بمدرسة الحقوق الفرنسية ، إلا أنه لم يقبل لأسباب مالية فى المقام الأول – فالتحق سنة ١٩٣٧ بمعهد الخدمة الاجتماعية بالقاهرة ، فى سنة إنشائه إذن ، وتخرج فيه سنة ١٩٤٠ [٥] .

وسافر كل منهما إلى الخارج ، فأقام سيد قطب فى الولايات المتحدة ، حيث كلف بدراسة النظام التعليمي فى المدارس الامريكية ، وكانت هذه المهمة نوعا من الإبعاد بسبب مواقفه السياسية الناقدة ، ودرس سيد عويس فى إنجلترا وفى الولايات المتحدة ، حيث حصل على درجتى " الماستر " و " الدكتوراه " فى علم الاجتماع ، وفى الحالتين ، كانت الإقامة فى الغربة العامل الأول الذى أدّى إلى أو ساهم فى دفعهما إلى إحداث تغيير جذرى فى علاقتهما بالمجتمع ، وفى تحديدهما الشخصى لهويتهما كمثقفين ، وفى تصوراتهما عن ماهية الإصلاح الاجتماعى ومكوناته ، فأصبح سيد قطب ... قطب

الإخوان المسلمين المعروف ، والمنظر والمتحدث باسم الطليعة الراديكالية لصحوة الهوية ، الرافضة لكل أشكال التزييف ، وتلك الصحوة رؤية وأنظمة عمل ، تستمد جذورها من الوحى الإلهى ، تتميز بالنظرة الكلية والشاملة ، ويتسم توصيفها للعلاقات والأوضاع بالإطلاق ، وبلغت تلك الصحوة من القوة ما بلغت ، واعترض أنصارها على كل المشروعات البديلة للإصلاح الاجتماعى ، اعتراضا وصل فى بعض الأحوال إلى الاستشهاد.

وترك سيد عويس التفسير الحرفى السنى لمريدى الشيخ خطاب ، وتبنى أساليب العمل الاجتماعى التطوعى ليصبح أول خبير اجتماعى مصرى " عضوى " (بمعنى جرامشى) ، وملاحظا دقيقا للتطورات الخفية للمجتمع المصرى ، التى لازمها وصاحبها مساره الشخصى على مدى حياته.

ما يهمنا إبرازه فى هذا البحث ، هو كيفية إجراء عملية التحول هذه ، لا من وجهة نظر تحليل أسبابه أو دوافعه بل من حيث كيفية اتمامه ، لا نبحث إذن فى الأسباب التى دفعت سيد قطب إلى التخلى عن تصوّر لإصلاح المجتمع بالعلم لصالح تصوّر قوامه إصلاح المجتمع بالدين ، والتى حثت سيد عويس على إجراء التحول العكسى ، إنما نركز على العوامل التى بفضلها أصبحت تلك التحولات ممكنة ، وفى الحالتين ، لا يهمنا التغيير الحاصل فى رؤية المفكر ، قبل وبعد عملية التحول ، إنما نولى عناية كبرى لدراسة حقل البدائل الذى تكون فيه تلك التحولات ممكنة ، وغير موجودة. لا نهتم بالثوابت والمتغيرات فى المسارات ، إنما ندرس بنية " المتتابع الخطى الوجودى " الذى تتم فى رحابة التحولات ، والذى يرسم نسق المواقع ، فى إطار ما سميناه الأرضية الإصلاحية المشتركة.

التحول الإصلاحى

لا يهمنا فى هذا الصدد محصلة الأحكام التى أطلقها كلّ من سيد قطب وسيد عويس على مجتمع عصرهما إذ أن ما نحاول فهمه وشرحه ، هو التشخيص الديناميكى الذى يتحدد فيه مصير تحولهما الإصلاحى ، وهذا التشخيص فهم " لا إقليدسى " للحقيقة ، تكون فيه مصر موضوعا معرفيا وهدفا للإصلاح. ويقتضي شرح وتفسير اختلاف المواقف بين سيد قطب وسيد عويس عرض تسلسل مراحل ثلاث فى فكر كل منهما ، هى المراحل المتتالية لأى رؤية إصلاحية.

عندما أتحدث عن " التجربة التأسيسية " ، فإننى لا أقصد أول تجربة للعلاقات الاجتماعية خاضها المفكران ، سواء فى طفولتهما أو مراهقتهما ، إنما أخص بالحديث كيفية تقديم الكاتبين لتلك التجربة ، من خلال رواية تعكس ضمنيا نمط مثالى " للتفاعل مع العالم " (Etre au monde) . لقد سعى سيد عويس فى مذكراته وسيد قطب فى انتاجه الأدبى إلى إضفاء معنى ومغزى لمسارهما الفردى ، ولذلك قاما بتسجيل مسارهما فى " زمان ومكان " اجتماعيين ، فى مجتمع كون حقلا للممكنات وأفقا للآمال.

سيد قطب

فى الشكل المشذب لروايات هى إلى حد كبير سيرة ذاتية (أشواك والأطياف الأربعة وطفل من القرية ، التى صدرت فى أوائل الأربعينيات) ، يصف لنا سيد قطب مسار أديب ... بأسلوب أدبى ، ويمكن القول أن سيد قطب يعيش – من خلال عمليات اسقاط الترجمة الذاتية التى تنظمها الروايات – (واقعا) هو بمثابة إحدى الموضوعات الرئيسية للكتابة الروائية فى هذه الفترة : وهو استخراج المثقف الجديد من بيئته الأصلية ، يعيشه سيد قطب بالطريقة نفسها ، بنفس الأهداف والمشاكل والتحديات التى تجدها فى الروايات ، إذ يصور لنا سيد قطب الخيار الصعب الشديد الإيلام الذى فرض نفسه على البطل : التضحية بحب صديقة الصبا والشباب ، ليتمكن من تلبية نداء الأدب ومن الإستجابة لقدره الأدبى . تمثل تلك المعضلة ، تلك التضحية ، إشكالية شائعة ومكررة فى الروايات الأدبية لتلك الفترة ، وهى إشكالية التحلل الضرورى للروابط العاطفية والاجتماعية (بالمعنى العلمى للكلمة) ، التحلل الضرورى لمحددات المحيط (التى يفرزها المحيط) والتى تعرقل تقدم البطل – أخلاقيًا وعلميًا وسياسيًا ... – ، والتى يترتب على قطعها استحالة العودة إلى الوراء ، واختفاء الخيارات ، إلا واحد : هو محاولة إصلاح مسقط الرأس الذى أنجبه – العائلة ثم القرية و الحى ، الخ ... ، إلى أن نصل إلى المجتمع الكلّى (إلى مصر) – وتتعدد أشكال تلك الصورة الأساسية لإنتاج المعانى الروائية ، من خلال عملية تنويع تتم على محورين يقيسان درجة نجاح البطل المعتنق للإصلاح والمصلح لنفسه فى تحقيق ما يتفق وقدره الإصلاحى – أى الوفاء بالوعد بالتغيير الذى من أجله خاطر وقاطع قيم ومعتقدات السلف : المحور الأول هو محور إخلاصه أو إهماله لمهام دوره كمصلح ، ولمهمته وهى العودة إلى ذات (مجتمعه)

الأصلية ، والمحور الثانى هو مدى نجاحه أو فشله فى الوفاء بهذا الوعد دون التسبب فى فجيعة أو مأساة ، وقدرته أو عجزه على إسعاد نفسه ، ... فى " قنديل أم هاشم " ليحيى حقى ، أصيب اسماعيل بيأس وإحباط شديدين لفشله ، رغم دراساته للطب فى أوروبا ، فى تخليص خطيبته من معتقدات وخرافات وسطها الاجتماعى ، وفى انقاذها من فقدان البصر ، واعتزل اسماعيل الإصلاح وتنازل عن مطامعه الإصلاحية وقبل الخضوع للثقل الاجتماعى ، إلا أنه فشل فى العثور على الدفء الأصيل المفقود . كما دفع " أديب " (وعنوان الرواية الكامل هو " أديب أو المغامرة الغربية ") ثمنا فاحشا لوصوله إلى قمة الفكر والفن ، لأن هذا الصعود اقتضى قبوله بالتضحية بأصوله ، دون أى أمل فى العودة إليها ، وسيكون هذا الثمن الفاحش هو الجنون والضياع ، وكاد محسن فى "عصفور من الشرق " لتوفيق الحكيم ، أن يتحول إلى " غندور " ينغمس فى لذات الحياة وفى هوايته للفن ، لولا أصوات الثوار الوطنيين التى أيقظت فيه الروح الوطنية.

ويقدم لنا سيد قطب فى " طفل من القرية " ، وهى رواية مهداه إلى طه حسين ، مدرسًا شابًا قرر محاربة الخرافات السائدة ، وقام مع تلاميذه بتنظيم تحقيقات وتحريات شبه بوليسية ، ليثبت " علميا " أن الجان المترددين على بيت للأشباح ليسوا إلا أرانب أقاموا جحرهم فيه ، ولا نريد الخوض فى تفاصيل الأحداث ، التى تتسم بالرومانسية الشديدة ، ولا فى رواياته المختلفة ، ولا فى تفاصيل أعماله النقدية المنشورة فى الأربعينيات ، وسنكتفى بإبراز بعض الخصائص التى تميز " الوجود فى العالم " لسيد قطب فى تلك الفترة. تأخذ عملية البحث عن معنى ومغزى التجارب شكل التفكير والبحث فى مسألة الإبداع الفردى ولا سيما الإبداع الفنى ، الذى يعتبره سيد قطب غاية سامية ، لتحقيق الإنسان لميوله ومواهبه ، وتجدر الإشارة إلى أن سيد قطب لا يرى فى ممارسة الإبداع الفردي بحثا يائسا ، وعلى العكس من ذلك ، تجده ، فى أعماله الفنية " التصوير الفنى فى القرآن " و " مظاهر القيامة فى القرآن " (٦) ، يشتق من تحليله للتعبيرات البلاغية القرآنية نظرية للإبداع الأدبى مؤسسة على ما أسماه سيد قطب " التجارب الشعورية " أو " التذوق الفطرى " أو " التخّيل الحسّى " ، ويحدد سيد قطب موضوع تحليله لنص الخطاب القرآنى : المقصود هنا ليس تحديد وبناء حقيقة يجب " شرحها " و " تفسيرها " ، إنما هو دراسة الأساليب التى يؤثر من خلالها النص القرآنى على التذوق اللغوى والفنى لناطقى لغة الضاد. وأهدى سيد قطب أخر مؤلف خصصه للنقد الأدبى إلى " *روح الأمام عبد القاهر الجرجانى ، أول ناقد*

عربى أقام النقد الأدبى على أسس علمية نظرية ولم يطمس بذلك الروح الأدبية الفنية . وكان له من نوقه الناقد وذهنه الواعى ما يوفق به بين هذا وذاك فى وقت مبكر شديد التبكير. وقد شغل القدماء أنفسهم بمباحث عقيمة حول اللفظ والمعنى ولم يلمسوا قضية التصوير الفنى ، بالرغم من اقتراب البعض منه مثل الجاحظ وابن قتيبة وقدامة وأبو هلال العسكرى ، وأخيرا عبد القاهر الجرجانى الذى وضع نظريته فى التخيل " (٧) .

وكان سيد قطب طموحا فى ذلك ، إذ كان يريد أن يوظف الإعجاز القرآنى ليؤسس عليه نظرية للبلاغة العربية وللتعبيرات الأدبية العربية تتجاوز مرحلة المعارضة والتفرقة السطحية بين الشكل والمضمون ، نظرية فشل من سبقوه فى وضعها .

ونضيف أن رؤية سيد قطب للعالم ، ونظرته للحياة ، خاليتان تماما حينئذ من أى بعد مأسوى أو يائس : *" إذ أن هذه الحياة جميلة وعظيمة وما فى ذلك ريب ، واذا كان فى الآخرة للموعودين ما هو أجمل وأعظم ، فإن هذا الأجمل والأعظم صورة مكبرة نقية من جمال الحياة ومتعتها وإن الرجل الذى يدرك جمال هذه الحياة فليتطلع إليه فى زرقة السماء الساجية وطلعة القمر البهيجة وسكون الليل الرهيب ويتسمعه فى دوى الرعود ونفحات النسيم وهمهمة الموج على الشطآن ويتلمسه فى الجبل الشامخ والوادى الخصيب والقفر الموحش والنهر المنساب والبحر المسجور ، ويعجب به فى الوجه الصبوح والصوت الحنون والفعل الكريم . إن هذا الرجل الأعمر قلبا بالأيمان وأقرب نفسا إلى الله وأصفى روحا فى الأرض من كثيرين لا يتطلعون إلى مثل هذا الجمال "* (٨) . وفى رؤية سيد قطب ، المتفائلة أساسا ، يتحقق " الوجود فى العالم " من خلال الاندماج الصوفى بين الإنسان والكل ، الذى يكشف عن نفسه فى الحياة الروحية ، فاختار الشعر ومن ثم النقد الأدبي ليكون أداته المفضلة للتعبير.

وفى رواياته وفى قصائده الشعرية آنذاك ، تتشكل التضاريس الرمزية لسيد قطب حول ثلاثة أقطاب : مصر المحتلة والخاضعة ، التى ستنهض حتما ، السودان ، المقتلع من جسد الوطن ، والذى سيعود إليه ، فلسطين ، التى باعتها القوى العظمى ، ودنسها التغلغل الصهيونى، ولكنه سيتم تطهيرها . تاريخية سيد قطب وشاعريته الوطنية هى تاريخية الحركة الوطنية : ثورة ١٩١٩ ، سعد زغلول ، دنشواى ، البدارى (٩) فيها يظهر العالم والمجتمع بصفتهما مسرحين لنزاعات ذات مغزى : نزاعات تشكل أسلوب تحقيق الفرد والجماعة لرسالتهما التاريخية ، دون افساح أى مجال للشك والتشكك فى مضمون وشرعية الأهداف التى يراد تحقيقها . إن سيد قطب ينقلنا إلى قلب إشكالية النهضة ، حيث تضمن وقائع الماضى العريق إمكانية تحقيق المستقبل المشرق وتحدد للحاضر طرق تجاوزه

لذاته ولحاله. وتتدرج الأشكال الممكنة لتحقيق المرء لذاته ، لا سيما المثقف ، فى مشروع النهضة ذاته ، ولا توجد فى ترجمة سيد قطب أى مؤشرات تدل على صعوبات خاصة فى تكيفه مع العادات والتيارات السائدة فى تلك الفترة ، على الأقل فى الأوساط التى كان يعيش فى محيطها، والتى يبدو مندمجا فيها تماما (١٠).

سيد عويس

أما حالة سيد عويس فتختلف اختلافا كبيرا : فنجده ، فى مذكراته ، يتحدث منذ البداية ، وبإشارات صريحة إلى الموت ، عن كيفية تكوين إدراكه ووعيه التأسيسيين بالمسافة الكبيرة الفاصلة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون : الموت المبكر لكل أشقائه من الذكور والإناث ، موت كان أشبه بالحتمية ، حيث توفوا جميعا بعد الولادة ، لضعف احتياطات الصحة العامة والرعاية الصحية ؛ موت أبيه ، ضحية الإسراف والمغالاة ، لا سيما فى التغذية ، الذى يحاول من خلالها المصريون أن ينسوا قسوة الدهر ؛ وفاة الشيخ خطاب ، الذى احتضر وسط كل مريديه ، دون أن يفكر أحد فى استدعاء طبيب (١١) .
وتمثل العائلة " المورد " والورقة الرئيسية التى سيحاول سيد عويس أن ينطلق منها ليعثر ويحافظ على معنى مساره الفردى ، وتمثل أيضا المرجع الأساسى والعامود الفقرى لعملية تحديد هوية الذات ، والحصن المنيع ضد اعتداءات البيئة. إلا أن انهيار العهد العائلى هو الذى يشكل التجربة التأسيسية التى تحرك وتولد عند سيد عويس الإدراك والوعى الإصلاحيين ، فلقد مات والد سيد عويس قبل جده التاجر الميسور الحال من أحياء القاهرة القديمة ، وترتب على ذلك عدم حصول سيد عويس المراهق آنذاك على نصيبه من الميراث ، وفقدانه ، نتيجة للأداء " العادى " و " الطبيعى " للآليات التقليدية لإعادة الإنتاج الاجتماعية وللمكانة الاجتماعية التى كانت من حقه ، ويضاف إلى ذلك معارضة جده لإتمام سيد لدراسته الثانوية التى كان قد بدأها بعد أن حثه أبوه على ذلك ، لدوافع وطنية (السير فى طريق مصطفى كامل) ، وترتب على ذلك أن سيدا وجد نفسه أسير البيئة التقليدية وأسير منطق يعزله أو يحول دون تحقيق لآماله.

لقد رأى سيد عويس فى تخلف جده وفى الظلم الذى لحق به (أى سيد) براهين عملية على عجز المجتمع التقليدي عن التحول والإصلاح الذاتي ، ولم يترك هذا التخلف وهذا الظلم له خيار غير القطيعة التامة التى تدفعه ، وهو مجرد من أى سلاح ، إلى مجالات جديدة لن يستطيع البقاء والحياة فيها إلا إذا أصلح نفسه بنفسه ، من خلال

اتمام دراسته فى النظام التعليمى الحديث فى دروس مسائية ، ومن خلال الحصول على وظيفة فى القطاع الحديث للمجتمع (إدارة وزارة الحربية تحديداً) ومن خلال تغيير لرؤيته للعالم لتصبح أكثر معاصرة. كان قطع الأواصر العائلية من الأعراض التى عبرت عن اختلالات عامة أصابت فى الصميم الألفة والأنس الشعبيين : نذكر منها تصاعد حدة أزمة البطالة ، بعد انتشار الميكنة ، وأفول نجم المهن والحرف التقليدية ، والتوسع غير المسبوق فى تعاطى المخدرات ، فى كل الفئات والطبقات الاجتماعية ، وقد سعت بعض الحملات إلى الحد من هذا التعاطى ، ومنها الحملة التى قام بها سيد درويش ، الذى كان هو نفسه مدمنا ، ونذكر منها أيضا التغريب والتجهيل الناتجين عن السخرة بمظهرها الحديث أى تعبئة آلاف المصريين فى كتائب العمل الاجبارى فى الجيش البريطانى أثناء الحرب العالمية الثانية ، وانغماس الذين فشلوا منهم فى العودة إلى الحياة المدنية بعد ذلك فى الجريمة والبطالة (١٢) . المشهد الرمزى للانهيار والتفكك الاجتماعيين هو ذلك الذى رآه سيد عويس المراهق ، تحت سور القلعة ، حيث المعسكرات البريطانية ، فى صورة عاهرات تتسول وتطالب بالطعام ، وتبرز فى المقابل جزءا كبيرا من عوراتهن أمام جنود ضاحكين ، ولم يجد سيد عويس وأصدقاؤه بدأ من إلقاء الحجارة لرجم النساء الساقطات ، التى وصفهن فى مذكراته بأنهن " *يمثلن حالة الناس فى حى الخليفة فى تلك الآونة من حيث الضنك الذى يعانون منه والبطالة التى يواجهونها باستمرار* " (١٣) .

والنضال الوطنى ذاته لم يقدم له المبدأ الذى يعطى المعنى أو المغزى لهذا الواقع المأسوى المعاش ، حتى وإن اعترف سيد عويس " *أن الوطنية مشاعر لا يقف فى سبيل وجودها فقر أو جهل أو حتى ضباب فكرى* " (١٤) ، وسكان حى الخليفة كان لديهم من المشاغل الهامة والملحة ما لم يسمح لهم بالاهتمام بتقلبات الحياة السياسية المصرية ، إذا انهمكوا فى البحث ، أولا بأول ، عن " *الجرى وراء لقمة العيش (الذى) كان شغلهم الشاغل* " (١٥) ، وعلى سبيل المثال ، لقد صفع والد سيد عويس ، رغم تبنيه لآراء وطنية ، شقيقة حرمه أمام العائلة كلها ، لأنها صاحت ساخرة من نافذة المنزل ، على القوات الإنجليزية التى كانت تخترق الحى ، ثم صفع حرمه ، والدة سيد ، عندما حاولت التدخل والتوسط بينهما ، وترتب على ذلك اجهاضها . وعندما تجرأ قريبه عبد المنعم ، وخالف أمر كبير العائلة ، المانع للاشتراك فى المظاهرات ، كان جزاؤه الكرباج ، وضربه كل من جد ووالد سيد عويس ، ورد عليهما عبد المنعم بالصياح : " تحيا مصر، يسقط الإنجليز " (١٦) . ويشخص سيد عويس هنا عجز الحس الوطنى ، الذى يتبلور عند

الطبقات الكادحة فى شكل الكراهية الفطرية للانجليز ، عجز هذا الحس عن ترجمة نفسه إلى نماذج فعالة للعمل ، وعن تعويض آثار تفكك آليات الضبط الاجتماعى التقليدية ، وهو تفكك أحدثه وتسبب فيه الاحتلال ، ويقدم لنا سيد عويس برهاناً آخرا ، عندما قبل بامتنان شديد الوظيفة التى عرضت عليه فى إدارة وزارة الحربية ، رغم حرص الناس على إفهامه ، منذ أول يوم ، أن تلك الإدارة ، إدارة الإنجليز ، " *فالمصلحة مصلحة الإنجليز* " (١٧) .

يضاف إلى ذلك أن المجالات الجديدة ، التى دُفع إليها سيد عويس بعد إبعاده من القنوات التقليدية للتكافل الاجتماعى ، كانت فى أول الأمر مجالات " عدائية " أو بمعنى أدق ، تجربة سلبية ومجال معاملة سيئة ، حيث واجه سيد ، من خلال مواقف لم يتحكم فى أول الأمر فى مفاتيحها ورموزها ، إبعاد ورفض لنسق القيم التقليدى الذى يحمله ويمثله ، وأول دليل على ذلك عجز سيد عويس عن العثور على أرضية مشتركة للتفاهم مع زملائه فى العمل بالوزارة ، من البريطانيين والمتمصرين والمنتمين إلى الأقليات الدينية ، ودليل آخر وأهم ، هو المستوى الذى يحدد فيه سيد عويس أسباب عدم التفاهم والعداوة التى يعانى منها ، وهذه الأسباب هى زواجه المبكر ، شأنه فى ذلك شأن القطاعات الشعبية التقليدية فى المجتمع ، حيث يتعارض هذا الزواج ومقتضيات إدارة المستقبل المهنى فى القطاع الحديث للمجتمع ، فيظهر بالتالى وكأنه – أى الزواج المبكر – غير لائق بل ومعيب !! وسبب آخر ، هو حرص سيد على المظاهر الخارجية للتدين والتقوى ، من إطلاق اللحية وإلقاء الوعظ وحرص واضح على رفض الحرام وعدم وقوعه فيه ، وهو سلوك فسره العاملون فى المصلحة على أنه من مظاهر العداء والتخلف.

وتظهر فى الأفق فوضى مزدوجة ومضاعفة ، فانهيار المعانى فى حقل الهوية لا يقابله الحصول على/ و التحكم فى أنظمة معيارية جديدة ، أنظمة يشعر سيد عويس بانتشارها ووجودها وفعاليتها فى عالم الأفندية ، وهو عالم يشعر سيد عويس بعدم انتمائه إليه الا عن طريق الخطأ ، هذا من ناحية ، وتزداد الأزمة تفاقما ، بسبب احتقار وإدانة الطبقات المسيطرة للطبقات (" الخطرة ") ، من ناحية أخرى.

نحن هنا بصدد حركة الانتقال التى تولد بموجبها الشخصية المُصلحة من خلال ملاحظة المسافة التى تفرق بين نسق ما للظواهر ، هو نسق الواقع المعاش ، وما يحويه من بؤس ومرض وجهل ، وما يتبعه من احتلال استعمارى أصبح ممكنا بسبب التخلف الذى غرق فيه المجتمع المصرى ، هذا من ناحية ، و" المثال – المعيار " للمجتمع العادل الصحى الناضج ، سواء تكوّن هذا المجتمع على منهج العصر الذهبى الغابر ، أو على نسق المجتمع الغربى ، وهو نسق يمكن أن نصفه بأنه مستقبلى ، هذا من ناحية أخرى ، ونحن هنا بصدد حركة ابتعاد المثقف عن مجتمعه ، ليحتل موقعا مجازيا يستطيع منه أن يصيغ خطابا يعلن حتمية وأهداف الإصلاح ويحدد نسق الشرعية الذى سيتم باسمه هذا الإصلاح.

سيد قطب

يتساءل سيد قطب : " *هل نحن أمة ؟* " ، ثم " *هل نحن متحضرون ؟* " (١٨) ، ويرد على التساؤلين بالنفى ، ويعلل هذا النفى بأسباب يمكن أن يقال عنها أنها " إنسانية صرفة " دون تدخل أو دخول أى " اعتبارات " دينية فيها : " *لن يصدقنا أحد حين نزعم أننا أمه متمدنة بينما يرى فى عاصمة البلاد وفى أهم أحيائها ما يراه كل سائر من المناظر المخجلة ، المناظر الآدمية الشائهة التى لا يمكن أن تعيش فى شعب متحضر ، والمناظر المادية القذرة التى لا تعيش فى بيئة المتحضرين . فبجانب الجدران وفى محطات الترام وفى الميادين وعلى أبواب المساجد والحدائق العامة والمقاهى وحيثما يقع نظر الجالس أو المار أو الراكب يجد طوائف من القطع الآدمية الزرية الهيئة والمظهر ، تكفى كل قطعة منها لتشويه حضارة بأسرها ، بينما هى فى مصر مبعثرة بالآلاف فى كل مكان* " (١٩) ، ثم يقوم باستعراض مظاهر تخلف المجتمع المصرى ، وهى مظاهر يحددها سيد قطب فى أسلوب بلاغى يعتمد على ابراز " الفضيحة " : نواقص طبيعية وجسمانية وعيوب فى التكوين من شأنها التشكيك فى العنصر الإنسانى ذاته. وهناك تشخيص شبه بيولوجى للتخلف الذى يمثل حقيقة " نقطة الصفر " بالنسبة للأهداف الإصلاحية ، وهناك " أولوية جوهرية تكوينية " فى هذه المرحلة لمكافحة الأوبئة ولرعاية المتخلفين عقليا والعاجزين ، ولنشر قواعد الصحة العامة والتعليم ، إذ لا يمكن التغلب على الرذيلة ولا معالجة النفوس دون الاهتمام بالأجساد ، ويكرر سيد قطب ويتجاوب مع مقولات مذهب الطبيعية المهيمن

آنذاك ، ومفاهيمه المتأثرة بروح مذهب التطور ، وهى مقولات تستهدف فى نفس الوقت الأخلاق و الـ "الاقتصاد السياسى – معا ، فمن ناحية " *انتشار الأمراض السرية والعقلية والعصبية فى الأمة يكون سببا فى تدهور أخلاقها ومضاعفة عدد المرضى عن طريق النسل وفى نقص الكفايات العقلية والجسمية فيها ، مما يعرضها للانحلال والهزيمة فى المعترك العالمى كله لا فى الحروب وحدها* " . ومن ناحية أخرى ، فإن الصحة العامة " *منبع أصيل من منابع الثروة القومية ، بل أهم منابعها على الأطلاق* " (٢٠) .
نحن هنا بصدد تواصل اجتماعى ، عضوى ، عضوى بمعنى الكلمة ، يكون فيه غياب الصحة العامة من أعراض ومن أسباب الإختلالات الاقتصادية والتى تتسبب بدورها فى الفوضى الاجتماعية والأخلاقية ... ولذلك يجب أن يتبع الإصلاح ترتيبا معينًا ونظاما محددًا فى خطواته ، وتفصيل هذا أن العيوب الخلقية والإجرام وتراجع التقاليد الموروثة وانهيارها ، وانتشار الأفعال المخلة بالأداب ، التى تثير مخاوف وحفيظة الرأى العام ، لا تكون إلا نتيجة حتمية لسيادة الفقر والمرض والجهل ، ولذلك يجب ألا تعالج إلا فى المرحلة الأخيرة للإصلاح ، لأنه من المستحيل التغلب على النتائج دون القضاء على الأسباب ، ويتعرض سيد قطب لقضية الدعارة والعاهرات بجرأة نظرية ودينية يحسد عليها ، فوفقا لتحليله ، يجب عدم إلقاء اللوم على العاهرات ، كما يفعل الرأى العام والمدافعون عن الأخلاق ، إنما يجب مؤاخذة ومحاربة الدعارة فى حد ذاتها ، أى مكافحة الأسباب الاجتماعية التى تدفع بالشابات دفعا إلى طريق الرذيلة والحرام ، " *إن كل صيحات المتظاهرين بالغيرة على الأمن العام وعلى الأخلاق لتبدو سخيفة تافهة ما لم يصاحبها عمل جدّى منظم لتلافى هذه الحال . ولست أرى معنى لارتفاع صوت واحد بالبكاء على الخلق والتقاليد أو المطالبة بإلغاء البغاء قبل أن تنظم الجهود للقضاء على أسباب التدهور إلى هاوية البغاء* " (٢١) . ويجب ألا تخفى الوجاهة الظاهرة لمنطق سيد قطب ، حقيقة معارضة هذا المنطق للمارسات الفعلية للسلطة فى مواجهة " الرذيلة " ، ومعارضته التصوّر السائد لمفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : فعندما تقول أن الدعارة ومحاربتها مسئولية جماعية ، فإنك تبرئ العاهرات وطالبى المتعة تبرئة شبه كاملة من تهمة العصيان للأوامر الربانية ، ونجد أنه يذكر الصعوبات المادية التى تعرقل الزواج وتعطله ، ويتعرض لموضوع المهر، وخلاصة القول أن الاكتشاف العظيم والإنجاز الكبير للإصلاحيين – الممثلين هنا فى شخص سيد قطب – قد يكمنان فى إدراكهم أن دور الصفوات لا ينحصر فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإنما يمتد ليشمل ضمان إعمالهما من الناحيتين المادية والاجتماعية.

ويرى سيد قطب الشاب أن رهان الإصلاح هو منذ البداية رهان مستقبلى : الإصلاح هو كيفية إحداث مستقبل نستطيع أن نتوقعه بالكامل ، حيث أن القدرة على تسمية وتشخيص المشاكل تنطوى على تحديد لطرق حلها ، وتتم عملية تحديد أهداف الإصلاح الاجتماعى بالإشارة إلى ثلاثة متغيرات مترابطة : البيئة المصرية بوصفها حقل الممكنات ، والمعرفة المتاحة ، أى حصيلة تجارب الأمم ، بما فيها الأمم الاسلامية ، وتوقع الرخاء ، يصاحبه تصور للعدالة الاجتماعية. يقول سيد قطب : " *إن البيئة المصرية يجب أن تلهمنا مشروعات الإصلاح الاجتماعى وأن خير وسيلة لأن تلهمنا هذه البيئة مشروعات مناسبة هى الأحصاء الدقيق . و إن نقل المشروعات الجاهزة عن أمم الغرب أو الشرق عبث فارغ وجهد ضائع قبل أن يثبت الإحصاء . وتدل التجربة على أن الظروف هنا وهناك متشابهة. والأحصاء يجب أن يشمل كل شئ فى مصر : يجب أن يشمل بيان الثروة العامة ، وعدد السكان ، وتوزيع الثروة ، وتوزيع السكان ، كما يشمل توزيع الثقافة والصحة والعمل والحقوق والواجبات. فالواقع أن هناك خللا – لا مماراة فيه – فى توزيع هذه الأشياء جميعا ، وأنه لا توازن بين الأعباء الملقاة على مختلف الكواهل . وإيجاد هذا التوازن هو أساس كل إصلاح يرجى له النجاح* " (٢٢) ، وتجدر الإشارة إلى أن العالمية هنا للمنهج ويمكن أن تنحصر فى علم تجريدى هو الإحصاء ، وتلك العالمية تحدد لنا خصوصية مكان وزمان ، يتحدد بالنسبة لهما معنى مشروع الإصلاح ، ولا يتحدد إلا بالإشارة إليهما.

فى مثل هذا المنطق ، تكتسب ماهية المجتمع المصلح وضوح الصورة الفوتوغرافية : نفى النفى ، أى اقتلاع من البناء التاريخى للمجتمع المصرى كل ما يعرقل التقدم إلى الأمام نحو الغد المشرق ، وإذا كان تخلف المجتمع المصرى يظهر جليا ، بطريقة شبه فسيولوجية فى الحلقة المفرغة المكونة من الفقر والمرض والجهل ، فإن أهم مظاهر المجتمع المصلح الصحى ، المحقق لآماله والمتوافق مع مبادئه ، هى سعادة أعضائه – سعادة جسمانية وروحية وأخلاقية فى الوقت نفسه : " *نحن فى حاجة إلى حظ كبير من الفرح لأننا فى حاجة إلى حظ كبير من سلامة الفطرة وصحة الشعور وهما أكبر مقومات الحياة . وحظنا نحن المصريين من الحياة الحقيقية ضئيل ، لأن حظنا من الفرح ومن المباهج الفردية والاجتماعية ضئيل . وإنما يصح هذا القياس لأن الفرح الإنسانى ظاهرة نفسية وعقلية تقابل فى الحيوان ظاهرة القفز والوثب ، وفى الطير ظاهرة السقسقة والغناء ، وفى النبات ظاهرة التفتح والأزدهار ، وهذه الظواهر جميعاً دليل الحيوية والصحة فى الأحياء* " (٢٣) ، ويتساءل سيد قطب : كم مرة يضحك المصرى فى

اليوم ، فى الأسبوع ، فى السنة ؟ ويبرز سيد قطب طابع الحزن واليأس والهجر الذى يميز الموسيقى والألحان والأغانى المصرية ، والمناسبات الاجتماعية ، ويقابل بينها وبين السعادة والجذل اللذين يميزين الحياة الغربية والتى يفسر بهما إنتاجية الغربيين :
" *إن هؤلاء الأفرنج يفرحون كثيراً لأنهم يعملون كثيراً وينتجون كثيراً ويشعرون بقيمة الحياة ، فيتطلعون إلى مثل عليا . (...) أما نحن ، فلا نفرح لأننا لا نعمل وإذا عملنا ، فبغير حمية ولا إقبال ولغير ما غاية مرسومة ولا إيمان بالحياة* " (٢٤) ، وهناك أيضا مقابلة بين تصوّر التخلف ككل عضوى وتصور الإصلاح أيضا ككلّ عضوى يجعل من الجسد الاجتماعى مجموعة متكاملة ومتماسكة من الأسباب والنتائج يعبر تفاعلهما عن الطابع المركب للحياة البشرية.

ما أريد إبرازه هنا ، لا يتعلق بماهية نظام ومبادئ المجتمع المصلح ، إنما بأسلوب التعبير عن هذا النظام وتلك المبادئ وكيفية اكتسابها الشرعية ، نقول أن تشخيص سيد قطب لخصوصية وسطه الاجتماعى ليس بريئا ، وليس من الغريب أنه رأى ، مع محمد حسين هيكل وطه حسين ولطفى السيد وتوفيق الحكيم وآخرين ، أن فى الاستمرارية والدوام المصريين ، ذوى الطابع البيولوجى والثقافى ، ما يشكل العامود الفقرى وعصب تلك الخصوصية ، فمصر ، كما يقول سيد قطب ، الأمة الوحيدة فى العالم التى حافظت ، شاخصة بين الأحياء ، على الآثار الخالدة لتاريخها العظيم ، ونكتفى هنا بالإشارة إلى شاعرية سيد قطب عندما يفتخر بالماضى العريق ، ذلك الماضى الذى يضمن لمصر – وهذا جوهر المنطق الإصلاحى – مستقبلا عظيما : " *فالأعمال العظيمة ومواقف البطولة والحوادث الجسام والآمال والآلام وجميع ما حوته تلك الأحقاب الطويلة من تاريخ الوطن ، إنما هى روافد لنفوس كل جيل وحوافز لمشاعر كل فرد . وليس الغابرون فى مسار الزمن جثثاً هامدة مزجاة فى الأكفان ، مطمورة فى الرمال . وإنما هم ذوات حيه يمكن أن تقع لهم معجزة البعث فى كل لحظة ، فينتفضون شخوصاً يشاركوننا هذه الحياة الحاضرة ، ويدبرون معنا أمرها ، ويزودوننا بتجاربهم ونصائحهم . وتلك المعجزة فى عداد الممكنات ، طالما أن خيالنا مستطيع أن يطل على مسرح الماضى وأن ينفعل بحوادث التاريخ* " (٢٥) .

نضيف إلى ذلك أن سيدا كان آنذاك على استعداد لقبول ما رفضه بعد ذلك بصفته خرافات أو انحرافات بالنسبة إلى صحيح الدين أو فى ميزان العقل ، إذ رأى فيه آنذاك مظهرا من مظاهر الأصالة المصرية ، مثال ذلك استمرار الاحتفال بالعيد الفرعونى لوفاء النيل ، وبالمحصول ، أو بعيد النيروز.

وتجدر الإشارة إلى أن سيدا لم يكن خائفا - فى تلك الفترة - على تديّن المصريين : " *لحسن الحظ أن الشعب المصرى شعب متدين بطبيعته ، لا منذ الإسلام فقط ، بل من عهد الفراعنة على اختلاف الأديان التى أعتنقها ، والتى أخلص لكل منها ، لأن طبيعة الإيمان جزء من كيانه* " (٢٦) ، والمسألة الدينية تتلخص فى كتاباته فى تلك الفترة فى مقولتين : فمن ناحية ، لا تثير " مصرية " مصر أو طابع مصر الإسلامى أى مشكلة ، فالإسلام دين وسط ، دين الفطرة ، دين يسر ، ميثاق للحياة فى المجتمع ، وسيد قطب يشارك فى الجدل حول النهضة الدينية التى بدأها جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ، وتتسم مواقفه بالحداثة المتطرفة ، على النقيض التام لحرفية الأوساط الدينية (المحافظة) والجمعيات الشبيهة لجمعية الشيخ خطاب والتى انتمى إليها سيد عويس ، ومن ناحية أخرى ، يقول سيد أن الخرافات التى تبعد الدين عن صحيحه وعن حقيقته فى الأوساط والفئات الشعبية ، تشكل مظهرا من مظاهر الاختلالات الاجتماعية العامة ، ولا نجد فى آثار سيد قطب فى تلك الفترة أى صياغة أو أى إشارة لكون الابتعاد عن الدين من مسببات الأزمة ، ولذلك يمكن ، " دون أى عقد " ، على حد تعبيره ، توظيف الدين والشعور الدينى فى خدمة الاصلاح " *تتفشى فى هذا الشعب عيوب وأمراض تضير الدنيا وتخل بالدين فلنستغل تديّن الشعب فى إصلاح تلك العيوب وتصحيح هذه الأمراض عن طريق الدعوة الدينية . وكلما لمس الخطباء والوعاظ حياتنا اليومية الراهنة فى خطبهم ، وجدوا آذانا أكثر إصغاء وقلوب أشد تفتحاً وكانت خطبهم حية لأنها تستمد موضوعها من الحياة* " (٢٧) . ما يهمنى هنا فى صياغة سيد قطب هو مغزى العلاقة السببية التى توجدها تلك الصياغة : فسيد قطب ينظر إلى الدين على انه بنية فوقية إيديولوجية تعكس حقيقة الأوضاع الاجتماعية التى انتجتها أى أن تلك البنية من إنتاج الأوضاع : " فهم الدين خاطئ لوجود مرض فى الشعب " وإمكانية توظيف تديّن الشعب للتأثير على الظروف الاجتماعية ترجع تحديدا إلى كون عكس تلك المقولة غير صحيح فى نظر سيد قطب الشاب. فلم يقل : الشعب مريض لأن فهمه الدين خاطئ.

يرى سيد قطب مع عدد كبير من معاصريه ، فى الحرب العالمية الثانية - وهى من " بديهيات " هذا العصر - قالبا سيفرز نظاما جديدا ، يتحتم على مصر أن تستعد له ، وتصبح طرفا فيه ، وتفصيل هذا أن الحرب العالمية الأولى كانت أصلا لكل الاضطرابات وولدت مشاكل واختلالات حتمت وقوع الحرب العالمية الثانية ، وستعيد تلك الحرب الأمور إلى نصابها ، وتفرض نظاما عالميا جديدا ، يجب على كل دولة أن تجد مكانا فيه : " *أما الحرب الحالية - وهى أشد وطأة من سابقتها وأعظم أثرا - فقد*

كانت خليقة أن تترك من الآثار ما هو أسوأ وأنكى ، ولولا أنها فتحت الأعين على أخطاء الحرب الماضية في كل ناحية ، ولولا أن بعض المبادئ التي قامت عليها نشأت من رد الفعل لهذه الأخطاء " [٢٨] ويستخلص سيد قطب من الحرب ثلاثة دروس ، يستمدها من أوضاع الأطراف الرئيسية : درس " اجتماعي " استمده من هزيمة فرنسا ، بلاد أضعفها انهيار الإجماع حول القيم الجماعية ، وانهيار الدين وانتشار المذاهب الفردية والمرذولة ، أضعفها إلى حد أنها لم تبد أي مقاومة تذكر للغازي ، ودرس " أخلاقي " ، استخلصه من صمود إنجلترا ، التي نجحت في الاستلهام من : " *أن أسلافهم الذين بنوا الأمبراطورية الضخمة كانوا يعيشون عيشة البساطة والقناعة* ... " ، لمواجهة العدو ورفض الاستسلام ، ودرس " سياسي " من ألمانيا ، حيث لم يتردد قوّادها في التضحية بالقيم ، قربانا لإرادة الهيمنة والسيطرة والقوة . واتضح ، من جراء التضحية نفسها ، أن تلك القيم أهم كنز امتلكته البشرية ، فدفع العالم دفعا إلى : " *رد فعل طيب إذ شعر الناس بنفاسة الحرية المهددة ، كما شعروا بحاجتهم للعودة إلى الدين وتنبهت في نفوسهم عواطف الرحمة وتيقظت في أعماقهم الضمائر. وبات الجميع يرتقبون نهاية الحرب هذه الفشوم ليعملوا على قيام مجتمع فاضل يستمتع بالحرية المعقولة ويستروح العقيدة السمحة ويحد من سعار الغرائز وهياج البربرية* " [٢٩] .

نحن هنا أمام نموذج يمكن أن نسميه " نموذج ولسون " وهو نموذج كان له وجود وتأثير كبيران وعميقان في مصر أثناء الحرب العالمية الثانية ، رغم خيبة الأمل التي أصابت المصريين إثر عدم حل المسألة الشرقية بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، وقوام هذا النموذج ، وجوب حل سريع للمشاكل الساخنة المطروحة على الصعيد العالمي (الاستعمار) لإمكان حل جذري ونهائي لمعضلة عدم اتساق المجتمع المصري وعدم ملاءمته لاحتياجات سكانه.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن تطور النظام العالمي كما يتوقعه سيد قطب ، وفقا لمنطق الحرب العالمية ، يؤدي إلى تأكيد وتقوية البنية الاجتماعية لمصر ، كما يراها هو : فسيد قطب يعتقد ، بعد ما شاهده من أفول نجم الفردية المتطرفة التي أضعفت فرنسا وتسببت في هزيمتها ، ومساوئ عبادة الدولة التي تؤدي إلى ظهور الديكتاتوريات : " *هذا النظام نكسة لا تطيقها البشرية ولا تصبر عليها مهما بدا فيها من القوة والبريق*" ، أن الوقت قد حان لاسترداد العائلة لمكانتها ، لتكون الوحدة الأساسية للمجتمع، وتدفعه تلك الرؤية إلى التفاؤل إذ أن " *مصر ، من هذه الوجهة ، في وضع تحمد الله عليه ، لأن*

نظام الأسرة لم يتضعضع فيها كما تضعضع فى شعوب كثيرة بعد الحرب الماضية ، وذلك بسبب تقاليدها الريفية القوية. - هذه هى التقاليد التى حفظت كيانها القومي على مر الأجيال " (٣٠) ، وهكذا تحبك الحبكة الإصلاحية ، وفى تلك الحبكة يُرى أن الهوية هى الضمان الحقيقى الذى يسمح باستيعاب وتملّك والتحكم فى حداثة يفترض فيها العالمية ، ومن ناحية أخرى ، تعين الحداثة الهوية ، وتثبتها كأفق وخلفية لانتشارها ، ذلك الانتشار الذى يشكل رسالة الإصلاح الراديكالية كما يحددها سيد قطب : رسالة قوامها الجمع بين المادة الغربية ، وما تولده تلك المادة من طاقة للتغيير ، وذلك دون التضحية بدفء الأصول الشرقية " *وهذا الإتجاه الجديد لا يكلفنا - نحن المصريين - أكثر من الاهتداء إلى روحنا العريقة وتقاليدنا الخالدة حينما نزيح عن بصائرنا هذه الغشاوة التى رانت عليها من غبار المادية الأوروبية وسنجد فى كنوزنا الروحية ثروة نقتات منها فى العالم الجديد ، ثروة تمكننا من هضم الحضارة الأوروبية المادية والإنتفاع بها دون أن تفسد فطرتنا وتحيلنا آلات خشنة جافة كما أصابت كثيرا من الأوروبيين* " (٣١) .

سيد عويس

يمثل انضمام سيد عويس للجمعية الشرعية ، التى أسسها الشيخ محمود خطاب سنة ١٩١٢ ، أول محاولة له لمواجهة مشكلة فقدان النماذج والفوضى على أرضية وخلفية الهوية والأصالة. فمن ناحية ، يحاول سيد عويس إعادة بناء خطوط التكافل التقليدية ، بالعودة إلى الدفء والمؤكدات الأصلية والأصيلة " *وقد اجتذبتنى هذه الجمعية لعوامل عدة ، منها أن ابن خالتى الشيخ محمد ، قد انخرط فى صفوفها ، وتبعه ابن عمتي ، محمد البودى ، وكان صديق الحارة ، محمد بدر ، قد سبقنى إلى الانضمام ، وفى " الحتة " رأيت العديد من أشرارها قد أرخوا لحاهم وحفوا شواربهم ولبسوا العمامة ذات العذبة*" (٣٢) . وأساس الإصلاح عند عويس هو إحياء وإقامة المجتمع الصالح ، أى تحقيق التطابق التام بين المجتمع والنموذج المثالى الذى حدده ووصفه الوحى الربانى ، ويتم ذلك بإحياء القيم والسلوكيات " الحقيقية " ، كما حددها ودونها القرآن الكريم ، وبمحاربة السلوكيات المنحرفة والتصدي للرذيلة بكل أشكالها ، ويجب طبعا توصيف تلك العمليات وموضوعاتها (علما بأن الفقه الدينى السياسى التقليدى يطلق عليها مصطلح " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ") . وقبل إقامة مثل هذا المجتمع ومن أجله ، تعمل الجمعيات الإسلامية (مثل جمعية الشيخ خطاب وجمعية الإخوان المسلمين) ، على تكوين مساحات اجتماعية مُصلَحة ، يمكن أن يكون فيها الفرد المسلم مخلصا لهويته ، رغم فساد

الوسط فإن " *ثمة تضامن كل من ينتسب إلى الجمعية فى التعامل ، بحيث ينحصر تعاملهم فيما بينهم على حسب الامكان ليأمنوا من غش الأجانب وتطمئن قلوبهم للتعامل* " (٣٣) .

وفى نفس الوقت تسمح العودة للقيم والمعايير المؤسسة والمكونة للهوية ، بمعارضة التغريب وباعادة التأكيد على التفوق الأخلاقى والروحى فى مواجهة كل من يتآمر لإنكاره – أى التفوق – والتنكر لها ، وعندما التحق سيد عويس بوزارة الحربية ، قرر إطلاق لحيته وحلق شاربه ، أى قرر إبراز العلامات المميزة لأعضاء الجمعيات الإسلامية ، ليتوقى إغراء المهادنة مع المعصية ومنطقها .

وفى مواجهة الخطر المزدوج المتمثل فى الارتباك " الداخلى " ، أى التخلى عن الأصول والأصالة ونسيانها – وفى الخارجى – أى منافسة المعايير الوافدة – تتوقف فعالية ووجاهة النموذج التبعوى الذى اقترحه الشيخ خطاب ، وكاريزما الشيخ خطاب نفسه ، على قدرة هذا النموذج على تحديد طريق العودة إلى القيم الأصلية وطريق تعبئتها فى الحاضر . وكان الشيخ خطاب يدعو إلى تقليد النبى – صلى الله عليه وسلم – ، كما يقلده الشيخ خطاب – فى أسلوبه فى الدعوة وفى " وجوده فى العالم " – أى فى سنته النبوية . إن مكانة السنّة كنموذج مثالى مكانة مضاعفة (٣٤) : " *كان شيخا وقورا وحافظا لعلمه ومواظبا على العمل بما يعلمه. كان تقيا وكان يدعو إلى العمل بالسنّة ، كما كان يؤديها النبى محمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان يؤديها قولا أو عملا (...) . وكان المصلّون بعد صلاة الجمعة أو بعد صلاة المغرب فى نفس اليوم ، يحملون الدكة ليجلس عليها فى صحن الجامع الذى بناه خصيصاً لكي تؤدى العبادات كما كانت تؤدى فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام (...) . والشيخ محمود خطاب لم يكن على وفاق مع العديدين من مشايخ الأزهر. كان يرى غير ما يرون وكانوا يرون فيما يدعو إليه عدم المرونة . فالعصر غير العصر والظروف غير الظروف ، ولكنه كان مصراً مؤمنا بكل ما يقول ويدعو إليه ، ودليله القرآن الكريم والسنة المحمدية السمحاء* " . وفى حين أن جمعية الشيخ خطاب كانت تدّعى أنها تتميز عن الطرق الصوفية ، إذ كان نقد الصوفية إحدى ركائز وأركان دعوة الشيخ خطاب ، كانت زعامة الشيخ ذات طابع كاريزمى ، وأصبحت بعد ذلك حياته " ذاكرة الجمعية " و " رهانا " و " موضوعاً " لتصوّرات مختلفة ، كما أكدت إيمان فرج (٣٥) ، وأعادت الشخصية الكاريزمية للشيخ خطاب إنتاج علاقة بينها وبين مريديها تشبه تماما نمط العلاقات السائدة فى الطرق الصوفية ، وهو نمط " الزعامة الملهمة " أو " الزعامة الشبه نبوية " ، وفى مثل هذه العلاقة ،

يسمح الطابع الشخصى للعلاقات الاجتماعية للفرد الملتزم بالسنّة المحمدية أن يصبح مثالا حيا ومرئيا ، إذ أن " الجسد هو أول حامل للرسالة " (٣٦) .

وفقا لهذا المنطق ، يرتسم مجموع الممارسات والعلاقات الاجتماعية الحلال فى إشكالية تقليد الشيخ ، دون غيره ، وإعادة إنتاج النماذج العملية (غذائية ، جنسية ، اجتماعية ، الخ.) التى تقدمها حياته اليومية ، وتكتسب شخصية الشيخ وجسده قداسة ، ويثورسيد عويس فى قرارة نفسه ضد بعض ممارسات مظاهر عبادة الشخص التى يقبلها الشيخ خطاب ويسمح بها ، وربما يشجعها ، " *وكان وهو فى جلسة بعد العصر يضع أحدهم " كوزا " به ماء ، وأراه يضع اصبعه فى الماء ويتمتم بعبارات لا تسمع ، ثم يأخذ الكوز بين يديه ويضعه على فمه ويعب منه أكثر من مرة ولا يبلع ما يصب ، ثم يدور الكوز على الحاضرين فيتناول كل واحد من الحاضرين شربه . وكنت امتنع عن فعل ذلك ، فلم أكن أثق فى تأثير ما فعله (...) . ولا يلاحظ أحد امتناعى ، وكنت لا أشعر بأية خطيئة فيما أفعل* " (٣٧) . وفى مثل هذا الجو ، لايمكن النظر إلى قرار إزالة العلامات الخارجية الدالة على الانتماء للجماعة (وهو ما فعله سيد عويس عندما قرر حلق لحيته) إلا على إنه إعلان بالقطيعة وسبب للإبعاد ، وفى خطاب الإستقالة الذى أرسله لمجلس إدارة الجمعية ، أكّد سيد عويس صراحة على استحالة الجمع بين مشروعين : الاستمرار فى نضال إصلاحى مبنى على تقديس التراث والإخلاص لنماذج السلف الصالح الموروثة ، واتمام الدراسة فى التعليم العالى. يعبّر سيد عويس عن عدم رضائه وسبب القطيعة ، ويعرفه بأنه يتعلق بالمنهج ، إذ لم يعد مقتنعا بأن الذى يتجوّل ذهابا وإيابا بحثا عن الأوراق القذرة ، ومتذرعا بحماية آيات القرآن الكريم ولفظ الجلالة الذين قد يكونوا مكتوبين على تلك الأوراق ، من أقدام الناس : " *ولم اكن أجد لهذا المجهود الكبير فائدة عظيمة للإنسانية كما فعل " إديسون " مثلا عندما اخترع لمبة الكهرباء* " (٣٨) .

سأتعرض فيما بعد لتحديات إنقلاب الأولويات الذى يقوم به سيد عويس ، بين إصلاح المجتمع وإصلاح الفرد ، وما يعنيه هذا الانقلاب بالنسبة لنسق ونمط تعبئة المثقف الإصلاحى ، عندما يدفع سيد عويس ، فى مواجهة أنصار الشيخ خطاب ، والذين يرون أن وفاء المجتمع لمتطلبات الدين الصحيح أى التطبيق الحرفى للأوامر الدينية فى كل أمور الدنيا هى الشرط الضرورى والكافى لإنتاج مواطن صالح ، عندما يدفع سيد عويس بأنه لايمكن للمجتمع أن يكون صالحا إذا لم يكن فيه مواطنون صالحون ، فإنه يدّعى أنه لايزال فى دائرة المنطق الإصلاحى ، فى الوقت الذى يقوم فيه بصياغة مبدأ يضع أسس

التفرقة بين المواقف والمناهج التي من شأنها إقامة المجتمع المُصلّح . ونجده يكتب فى خطاب الاستقالة : " *الإيمان المحمدى الراسخ (...) هو حصن الله المتين ، إذا دخله العبد كان آمنا . إلا أن المبادئ السامية التى نعتنقها هى مبادئ الخير بمعانيه الخيرة تجمعنا - فى سبيل تحقيقها - تحت لواء الشرف والتضحية. وفى ميدان الشرف والتضحية متسع للجميع . إلا أننى وإن تركت الميدان الذى تعملون فيه اليوم ، فقد سبقتكم إلى غيره لكى أمهد لكم السبيل إليه لتلتحقوا به غدا* " (٣٩) .

يتلخص مسار سيد عويس بعد تلك القطيعة ، وهو المسار الذى قام عويس بإعادته إلى أذهاننا ، فى مذكرات لم يقع فيها فى شرك مجاملة الذات ، يتلخص هذا المسار فى تجربته وتجاربه مع الآثار المتسلسلة للقطعية الأولى مع الشيخ خطاب وفى محاولته للتغلب على قلق يتنامى فى قرارة نفسه ، نتيجة لملاحظته لابتعاده التدريجي عن الآليات والأواصر الاجتماعية التقليدية ، تلك الأواصر والآليات التى كانت شغله الشاغل وموضوع إنتاجه كعالم وخبير اجتماعى ، إذ خصص هذا الإنتاج لإبراز آليات العرقلة والتأخير التى تعترض طريق التغيير والتحوّل ، ورغم هذا ، كان سيد يريد دائما أن يحدد بها هويته . وعندما قاطع سيد عويس الشيخ خطاب وراهن على إصلاح المجتمع بالعلم ، وهو رهان ترجم نفسه فى مساره الفردى بالتحاقه بمعهد الخدمة الاجتماعية بالقاهرة ، قبِل سيد إعادة النظر فى أسس " وجوده فى العالم " العميق البنائى والمؤسِس ، مما اضطره على سبيل المثال إلى النظر فى تصوره لتقسيم العمل بين الجنسين ، ذلك التصور الذى لم يصمد أمام احتكاك سيد مع العاملات الأجنبيات فى جمعيات العمل الاجتماعى ، وهى العلاقات التى ولدّت أزمة فى علاقاته مع نساء وسطه الأصلى : " *وكنت أقارن شخصيتها بشخصيات من كنت أعلم من النساء المصريات ، وأقربهن إلى كانت أمى وزوجتى وزوجة عم أبى أم حسين سكينة وزوجة شقيق أبى أم على زينب ، ثم غيرهن وغيرهن. وعلى الرغم من الإطار المرجعى النظرى الدينى الذى كان يحيط بتصرفاتى ، فإننى كنت أعتقد أن شخصيتها هى الأرجح وأن مصرنا الغالية فى مسيس الحاجة إلى أمثال السيدة إلزا ...* " (٤٠) .

ويدخلنا سيد عويس هنا فى قلب مأزق المنطق الإصلاحى ، فهو يتعرض لموضوع يشكّل تحدياً أساسيا فى الجدل الإصلاحى ، وهو وضع المرأة فى المجتمع ، فإذا استطاع أنصار الشيخ خطاب تفسير حالة التخلف التى يعانى منها المجتمع المصرى ، وهى حالة تعبر عنها الخرافات التى تؤمن بها نساؤه وجهلهن الخنوع أبلغ تعبير ، وإذا

استطاعوا تفسيرها بالمعصية للأوامر الدينية والبعد عنها ، فإنهم يعجزون تماما عن إيجاد تفسير وشرح لتفوق نماذج أخرى للتعبئة ، حتى لو كانت ، ظاهرياً ، مناقضة لمتطلبات الإخلاص للهوية . ويعترف سيد عويس بأن الأوامر الدينية نفسها يمكن أن تهددها المقارنة بين جنة الكفار وجحيم المؤمنين . ومرة أخرى ، يعبّر صراحة عن الأرق الذى يسببه هذا المأزق ، فى تعرضه لموضوع وضع المرأة : " *أما موضوع مكانة المرأة ، فقد أعزتها تعاليم الإسلام كأم وكابنه وكأخت ، ولكني فى ضوء خبراتى وأنا فى لندن ، لاحظت أن المرأة كزوجة أرفع مكانة . فالزوجات ليس عوانا عند الزوج . وتوقفت حائرا ، كثيرا ، كثيراً عندما تذكرت الحديث الحسن الصحيح الذى رواه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ومضمونه : " لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها* " (٤١) .

يفتتح السفر إلى الخارج المرحلة التالية فى مسار سيد عويس ، ورغم حرصه على ذكر القول المأثور : " إطلبوا العلم ولو بالصين " ، كان هذا السفر وتلك الرحلة هو الاتصال بشرعية بديلة والبحث عن منهج جديد لتنظيم الحياة فى المجتمع ، لقد أرسله معهد الخدمة الاجتماعية إلى إنجلترا فى بعثتين (١٩٤٧ - ١٩٥١) ، وسيجد نفسه غارقا فى جدل آخر يتناول قضية الإصلاح الاجتماعى فى إنجلترا ، مركّزا على وضع العمال والمسألة الاستعمارية ، وكانت تلك الفترة هى فترة الذروة لموجة التفاؤل بالعلم ، وفقا لخطوط المذاهب الفابية والعمالية ، وهو تفاؤل بإمكانية الجمع بين مناهج اجتماعية تزداد " علمية " وبين فلسفة سياسية أركانها الديمقراطية وإعادة توزيع الثروة ، وسيكتشف سيد عويس هناك مذهب الوضعية الذى أصبح من أهم سمات وخصائص فكره ، وقوامه الاقتناع العميق بأن المعرفة التى يكوّنها عالم الاجتماع تتناول الشىء فى حد ذاته ، كما هو ، وأن بنية النية هى التى تؤسس معنى ومغزى العلاقات الاجتماعية .

وتتضاعف أهمية تجربة سيد عويس فى إنجلترا كمثال بالغ الدلالة ، وهى أقرب إلى رحلة إستكشافية ، فقد دفع فى مقابلها ثمنا غاليا ، من أحزان وتضحيات ، وبحث فى إنجلترا عن " الكل " أو ، بمعنى أدق ، عن معرفة " كليّة " ، تتيح له مفاتيح الإنسان ككل والمجتمع ككل ، وتؤكد صحة الفرضية المؤسسة للتوجه الإصلاحى ، وهى امكانية " عقلنة " كل جوانب الحياة فى المجتمع : " *لم أكن أحس إلا بأن قنوات هذه الخبرات الأكاديمية وغير الأكاديمية ، المنتظمة وغير المنتظمة لها جسور تتصل بعضها ببعض . فقناة التاريخ متصلة بقناة الفلسفة ، وقناة الاقتصاد متصلة بقناة علم السياسة*

(...) وغيرها من القنوات ، مثل قناة علم المنطق وقناة العلم (...) . وفى ضوء هذا الفهم ، يستطيع الإنسان أن يغيّر ما حوله ومن حوله إلى ما يمكن أن يكون أو إلى ما يجب أن يكون" (٤٢) .

ومن ناحية أخرى ، يظهر ، فى مثل هذا المنطق ، أن الاغتراب بمعناه المعنوى والجغرافى ، هو المنهج الذى لا بديل عنه لبناء المعرفة ، والمفارقة هى أن سيد عويس سيكتشف فى إنجلترا ، من خلال ملاحظة السلوكيات الاجتماعية للبريطانيين ، حقيقة العلاقة الاستعمارية فى مجال المعرفة ، وقوامها أن " الآخر " - المحتل ! - لديه معرفة عن مصر أكثر دقة وأكثر فعالية وأكثر واقعية من تلك التى تتوافر عند المصريين ، وعلى سبيل المثال ، يكشف كتاب بلانت الأيرلندى ، صديق محمد عبده وأحمد عرابي ، المعنّون " التاريخ السرّى للاحتلال الانجليزى لمصر " ، والممنوع فى مصر حيث تصادر الرقابة ترجمته العربية ، يكشف هذا الكتاب لسيد عويس حقيقة بعض الوقائع البالغة الأهمية فى تاريخ بلاده .

وبتعبير آخر ، تمر عملية تراكم المعرفة عن الذات بواسطة مفاهيم الغير ، وتلك المفاهيم هى التى تسمح بصياغة حقيقة المجتمع المصرى والتعبير عنها ، وعندما تعلّم سيد عويس الاقتصاد والاجتماع والفلسفة والعلوم السياسية ، وهى علوم أنتجت لوصف وإدارة مجتمعات " حديثة " ، لم يكتشف حقيقة مجتمعه المصرى ، وإنما اكتشف ما يجب أن يكون عليه هذا المجتمع إذا ما أراد اتباع نموذج الحداثة ونسقها ، وما تسمح تلك المعرفة وتلك العلوم بقياسه ، وهو الفارق والمسافة بين المجتمع المصرى وبين المجتمع المصلح المحدث : " *ما أبعد المسيرة الثقافية التى يجب أن يقفزها أعضاء المجتمع المصرى لكى يلاحقوا المسيرة الإنسانية فى تقدمها وفى تطهير مجتمعاتها من ادران الترهات والأفكار البالية والأساطير* " (٤٣) .

بيان العلاقات السببية فى مسألة فشل الهوية

نعرض هنا للخطوة (المرحلة) الثالثة ، والحاسمة ، لبناء التوجّه الإصلاحى ، المرحلة التى تتحدد فيها المواقع الإصلاحية لسيد قطب وسيد عويس ، والموقف من مسألة النظام (أو الفوضى) الاجتماعى ، ومن مسألة نمط التدخل الفعال فى المجتمع ، والحد الفاصل بين ما لا يجب أن يكون ، وما يطرأ فعلا ، نتيجة لقوانين وسنن

تاريخ يجب الإفلات من قبضته ومن حتميته . بين الحدين ، يتشكل معنى عملية تؤدى إلى عدم اتساق بين المجتمع وذاته فى مسألة الهوية . ووصف النتائج الحتمية لعدم الإصلاح (اللاإصلاح) - أى الخروج من التاريخ وخيانة الرسالة والبؤس والاغتراب - هو أيضاً إعلان ضمنى يكشف عن العناصر الكامنة فى نسيج التاريخ وفى طبيعة الإنسان والتى تحكم على الإصلاح بالفشل والعودة إلى البداية.

سيد قطب

تنتمى مظاهر الأزمة فى الزمان والمكان الاجتماعين ، بوصفهما أنظمة للعلاقات السببية إلى منظومة الوقائع المادية ، وبالتالى إلى ما هو موضوعى وعالمى " نفس الأسباب تنتج نفس النتائج " ، إلا أن رهان الإصلاح فى رؤية سيد قطب رهان أخلاقى ونفسى بصفة أساسية ، أى رهان يتطلب عملية تمييز " *إذ أن الاقتصاد والسياسة والحالة الاجتماعية ما هى إلا نتائج لتقلبات نفسية ، حتى لو استبعدت الشيوعية هذا التفسير وادعت أن كل شىء نتيجة للاقتصاد وتقسيم العمل والمال* " [٤٤] ، وتبقى بعد ذلك مهمة وصف هذه " التقلبات النفسية " ، أى سرد المقدمات والأسس الضرورية للحياة الاجتماعية ، وإيجاد تفسير لكون هذه المقدمات والأسس - لاسيما النابعة من الوحى الربانى ، الكامل ، الصالح لكل زمان ومكان ، ولكل البشر - غير كافية ، وتلك المهمة هى المرادف الإصلاحى للجدلية (وتجدر الإشارة إلى سمة من سمات الفكر الإصلاحى لم يلتفت إليها المحللون ، وهى إنتماء هذا الفكر إلى معسكر الجدلية) .

تعطى المقالات الخمسة عشر لسيد قطب والتى تناولت قضية إصلاحية محورية هى قضية وضع المرأة ، مثالا دالا وواضحاً لأولوية الأبعاد الأخلاقية ولشمولية الرهان الإصلاحى الذى يترتب عن تلك الأولوية ، ويحلل سيد قطب هذا الرهان فى صياغه تشير صراحة إلى إعادة إنتاج المجتمع لنفسه وإشكالية إعادة الإنتاج - لقد ذكر مراقبو تلك الحقبة مظاهر أزمة وضع المرأة من " صعوبات " فى العلاقات بين الجنسين ، وأزمة نظام الزواج ، وازدياد الزواج من الأجنبيات وآثار تلك الأزمة من تضاعف عدد غير المتزوجين ، وانتشار الرذيلة والدعارة ، ويلخص سيد قطب تلك الأزمة فى جملة مختصرة : لم تعد الشابة المصرية شابة الأمس ، ولم تصبح بعد شابة الغد : " *إن القفزة التى قفزتها المرأة المصرية بعد الحرب العظمى هى سبب هذا الاختلال كله فى حياتنا الاجتماعية. وأنا لا أستطيع أن أدعو إلى احتجاب المرأة ولا أطيق هذا الاحتجاب فى عصرنا الحاضر*

ولكن لا أفهم سفورها على الوضع الذى تلج فيه (...) . أما نحن ، شبان هذا الجيل ، فنؤدى ضريبة التطور كاملة بين أجدادنا وأحفادنا وبين آبائنا وأبنائنا ، وعلى قنطرة من سعادتنا وأخلاقنا ، تعبر الأجيال القادمة ، لا فرق فى هذا بين الشبان والشابات " (٤٥) .

تقدم لنا المقابة " احتجاب / سفور " ملخصا مجازيا لمشكلة وضع المرأة ، وتحدد موقع ومنطق الاختلال الحادث : من ناحية ، ينزعج الحس الدينى - الموصوف ضمنا بالتقليدى أو حتى بالسلفى ، من جرّاء التطورات فى وضع المرأة ، نحو المعاصرة ، ومن ناحية أخرى ، فإن السؤال الذى يفرض نفسه فرضا على الإصلاحى فى تناوله لقضايا المرأة ، هو مسألة الخيار الممكن ، وهو خيار يجب أن يأخذ فى عين الاعتبار موجبات البيولوجيا ، والتاريخ ، والإخلاص للهوية (أى للدين) ولا يتورع سيد قطب عن ذكر فرويد أو المقولات الرئيسية لنظرية التطوّر - " الوظيفة تخلق وتوجد العضو " - ليقوم بصياغة تشخيصه الفردى ، الذى يتلخص فى مقولتين : ١ - لا تتلقى المصريات ، من جرّاء ضغوط التقاليد ، التربية التى تتيح لهن فرصة القيام على خير وجه بوظائفهن البيولوجية والاجتماعية . ٢ - يتلقى البعض منهن ، الملتحقات بمدارس حديثة ، تسير على النمط الأوروبى ، تربية تولد فيهن عادات تتناقض وتلك الوظائف البيولوجية والاجتماعية ، وتكتب عليهن عدم الرضا والتعاسة ، حيث أنهن يعجزن تماما عن إيجاد مكان لأنفسهن فى المجتمع ، وقد يكتب عليهن الفساد والرذيلة - إن تركت تلك العادات " التى ضد الطبيعة " لتحدث آثارها ، ولذلك يقترح سيد قطب إصلاحا يتبنى التوجهات التالية : " *ومتى تحددت الوظيفة ، تحدد معها نوع التربية ولون الثقافة. فإذا اريد من المرأة المصرية أن تكون منشئة الجيل القادم ، وجب أن تزود فى ثقافتها بما يسهل لها هذه المهمة ويقدرها عليها (...) . فالفتاة المصرية ، إما أن يراد لها أن تكون أماً و ربة بيت ، فيجب حينئذ أن تلاحظ هذه الوظيفة فى وضع برامج ثقافتها ، وإما أن يراد بها الشذوذ عن هذه الغاية الطبيعية فتدرس حينئذ على نظام الفتيان - الذين ستؤدى وظيفتهم - وتكون قد وطدت نفسها ووطد أهلها نفوسهم وعظمت الدولة كذلك على ألا تحيا هذه الفتاة الحياة الطبيعية لها لأنها - ومعها أهلها والدولة - قد نذرت نفسها للعلم والبحث ، أو للعمل فى ميدان الحياة كما تنذر الراهبات للدين حين ينحرفن عن الوضع الطبيعى فى هذه الحياة* " (٤٦) .

وتجدر الإشارة إلى فعالية وتأثير المقارنة التى يعقدها سيد قطب بين مصير المصريات المعرّضات لتربية تناقض " طبيعتهن " وبين الراهبات : فذكر الراهبات فى هذا

السياق من قبيل المزايدة ، للتركيز على الطابع الوافد للإصلاحات إن تجاوزت الغايات التى حددت لها بهذا الأسلوب ، إذ أن ظاهرة الرهبنة ، ولاسيما رهبنة النساء ، تبدو فى عيون المسلمين وكأنها جانب من الجوانب " المخالفة للطبيعة " للديانة المسيحية ولليسر الإسلامى ، الذى يسهل على العباد أداء الفروض الدينية . وعلى أى حال ، تظهر هنا بوضوح الصياغة " الوسطية " للأهداف الإصلاحية فيما يخص وضع المرأة ، فمن قاسم أمين إلى أحمد لطفى السيد ، اكتفى الإصلاحيون ، فيما يتعلق بأوضاع المرأة ، بالمطالبة بتربية وتعليم النساء من أجل " عقلنة " أسلوب أدائهن لوظائفهن التقليدية فى المجتمع ، ولم يطالب أحد أبدا بعدم اكتفائهن بتلك الأدوار (٤٧) والوظائف .

ويكون من الهام أن نقارن هذا الموقف بمواقف أخرى لسيد قطب ، حث فى أولها مواطنيه إلى الاحتذاء بالتقاليد الاجتماعية الغربية فيما يتعلق بالأخلاقيات المنزلية : " *فليحاول كل فرد منا أن يكون مبشراً فى بيته بتعاليم الأسرة الجديدة ، ولنختلط بالأفرنج ما استطعنا ، ولنقرأ ما كتب فى لغاتهم من وصف البيت الأفرنجى ومباهجه ثم لنحاول فى صبر طويل محاكتهم فى إحياء بيوتنا وبث روح الفرح والنشاط والبهجة بين جدارنا ولعلنا نوفق بعد عمر طويل* " (٤٨) . ومن العائلة إلى المجتمع الكلى ، ومن الأخلاقيات المنزلية إلى إدارة علاقات العمل . يؤيد سيد قطب " الشاب " باقتناع شديد مبادرة وزارة الشئون الاجتماعية ، التى شجبها الوطنيون حيث رأوا فيها تنازلا جسيما ماسا " بالخصوصية " ، ترجمة ونشر تقرير " بيفريدج " بالكامل ، وهو تقرير تناول بالدراسة والتحليل إمكان إقامة نظام للضمان الاجتماعية للعمل فى بريطانيا العظمى ، ويرى سيد قطب فى هذا التقرير : " *اتجاه عالمى إنسانى ، لا إجراء إنجليزى محلى ، وأن كل بلاد العالم تسير فى هذا الطريق على اختلاف نظم هذه الأمم السياسية والاجتماعية . وأن مصر لابد أن ترقب هذا الإتجاه العالمي وأن تعمل بمقتضاه* " (٤٩) . إن العالمية فى أبعادها البيولوجية والاجتماعية والمعنوية ، هى نقطة المبتدأ فى الإعلان عن " حتمية الحل الإصلاحى " ، وهى التى تحدد توجهاته الضرورية ، سواء تعلقت بوضع المرأة أو بالعمل أو بمناهج التعليم أو بمعالجة الجريمة ، وأمام تلك العالمية وبالنسبة لها ، تظهر الثقافات المختلفة (يتحدث سيد قطب عن " أمم مختلفة ") ، وكأنها على قدم المساواة ، والسؤال الذى يفرض نفسه على سيد قطب لا يتعلق بإمكان الجمع بين الثقافة الوطنية المصرية أى الإسلام وعالمية الحداثة ، إنما يتناول قضية التمييز بين الحداثة " الحقة " ، تلك التى أقامتها الدول الغربية ، وبين ما تحاول بعض الأوساط الفاسدة والمنحلة تمريره فى مصر تحت شعار تلك الحداثة ، من أجل تبرير فسقها

وفسادها وانتهاكاتها : " *المقدسات الإنسانية والقومية أصبحت لعبة يتلهى بها بعض العابثين* " (٥٠). ومن ناحية ، يبدو أن سيدا على وشك أن يقع – على الأقل فى أسلوب صياغته – فى شرك " النسبية الثقافية " ، التى ترى فى كل ثقافة مقابلا أو مرادفا وظيفيا للثقافات الأخرى ، فيقول : " *قدست البشرية فى جميع تطوراتها ما ساعدتها درجة معرفتها ورقيها على تقديسه. فقدست الأحجار والحيوانات والطيور والكواكب ومظاهر الطبيعة والآلهه الخرافيين والأرواح الهائمة ، كما قدست الإله الواحد والأنبياء والرسل والزعماء والمصلحين ، كما قدست الآباء والأسرة والوطن ، كما قدست الحريات والمبادئ والعقائد .. إلى آخر ماعرفته الإنسانية فى تاريخها الطويل من مقدسات تختلف حقائقها وأسماؤها ، ولكن تقديسها إلى التوالى ، يدل على ضرورة وجود شئ مقدس فى حياة البشرية يملأ نفوسها ويغذى شعورها ، وإلا هلكت فى مغارة الشك وانحلت فى حمأة الاستهتار* " (٥١) .

ومن ناحية أخرى وبما أن البشرية لا تحقق نفسها وذاتها إلا فى زمان (الآن) ومكان (هنا) ، فإن العالمية لا تكون قريبة المنال فى رؤية سيد قطب الا من خلال المفاهيم التى أنتجتها الهوية ويبرر ذلك دفاع سيد قطب عن القيم الوطنية التى يهددها شبح التغريب من جرّاء اقتحام الحداثة الغربية لمصر ، اقتحام يتم باسم العالمية التى تحملها طيّات تلك الحضارة . ويدين سيد قطب بشدة انتشار الكباريهات و " الملاهى الليلية " ذلك أن فى هذه الأماكن : " *وفى مصر صالات تعج بأشنع ما تقذى به العين ويتأذى به الشعور : من رقصات لا فن فيها ولا طعم لها ولا قصد منها سوى تلبية السعار الكظيم ، ومن حركات وضحكات لايسمع مثلها إلا فى المواخير ، ومن أغنيات وألحان ملطخة بالدنس القذر المريض. وكل هذا لاشئ ، فلهذا جعلت مثل هذه الصالات ، ولكنها تسلط نفسها على المقدسات الوطنية فتلوكها فى عبث لايجوز. وفى زحمة الرقص الخليع والحركات المبتذلة تدس ألفاظ : الوطن ، ومصر ، وسعد ، والعلم ، والهرم ، إلى آخر معالمنا الوطنية ، بمناسبة وبغير مناسبة ، هاتفة لهذه المقدسات بالحياة ، كأن الهتاف بالحياة بهذا المعرض يبيح للأفواه القذرة أن تنطق بها ... إن الهتاف هذا بالحياة كدعوة السكير إلى الصلاة : سخرية فى سخرية ، وجريمة يجب ألا تترك بلا عقاب* " (٥٢) . ولا تنحصر قيمة وأهمية تلك المقارنة فى بلاغتها ، فهى تحدد لنا ، من خلال عملية نفى واستبعاد مزدوجين ، أسلوب وطريقة الجمع بين العالمى والمحلى ، بين الحداثة والهوية ، ذلك الجمع الذى يشكل الهدف (والمأزق) التأسيسى لكل توجه إصلاحى : إذ يسعى مثل هذا التوجه ، فى آن واحد ،

إلى فهم وإدراك من الخارج (أى بتعبئة أساليب ومناهج الفكر والعلم الغربيين) ، لما يشكل خصوصية الهوية المصرية (أو الشرقية أو العربية أو الإسلامية) ومن الداخل (أى من منطلق الهوية والتراث) ، للقيم المنهجية والابستمولوجية والعملية للعلوم الغربية .

ويتيح لنا العرض السابق فرصة لمحاولة تحديد بنية " اعتناق " سيد قطب لمذاهب الحركة الإسلامية ، وفى فترة ما بين ١٩٤٦ ، وهى سنة آخر مقالاته فى مجلة وزارة الشئون الاجتماعية ، والتى تبنّى فيها المواقف التى سبق العرض لها ، و ١٩٥١ ، وهى سنة انضمامه إلى الأخوان المسلمين ، قام سيد قطب بانقلاب جذرى وراديكالى لرؤيته للعالم وللإصلاح ، تاركا تحليلا رأى فى " الحصول على الحداثة " شرطا ووسيلة لإعادة بناء الهوية ، إلى موقف يرى أن إعادة بناء الهوية يكيّف ويحدد الوصول إلى المعاصرة ، أى القدرة على الصمود أمام التحدى الذى تمثله حداثة الغير ، كما يرى أنه يجب على عملية إعادة البناء هذه رفض الإنجازات الغربية فى إطار تلك الحداثة رفضا تاما .

أصدر سيد قطب سنة ١٩٤٩ وسنة ١٩٥١ كتابين ، هما بمثابة مرحلتين فى تحوله " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " (تُرجم إلى الإنجليزية ، وأشرف سيد قطب بنفسه على الطبعة الأمريكية) وناقش فيه القضايا " الأساسية " و " العالمية " : الإصلاح الزراعى ، الإشتراكية ، الضمان الاجتماعى ، العمل ، كطرق إصلاحية ، ناقشها من منظور إعادة تملكها من داخل التراث الإسلامى ، مثبتا أن الإسلام سبق ، وتوقع ، واحتوى تصوّرات العدالة الاجتماعية التى أعادت اكتشافها المذاهب الاجتماعية الوضعية (وهذا الأسلوب لإضفاء الشرعية هو أكثر الأساليب انتشارا عند الإصلاحيين) وبالتالى ، تصبح المذاهب الاجتماعية الوضعية من الكماليات التى لا حاجة إليها من منظور المسلمين ، حيث أن العودة إلى القرآن الكريم وإلى التراث الإسلامى الأصيل تشكّل مدخلا مباشرا إلى الحداثة الاجتماعية . ويمثل كتاب " معركة الإسلام والرأسمالية " وصول سيد قطب إلى نهاية المطاف فى هذا التوجه : فى المعركة ضد الرأسمالية ، ذلك النموذج العدوانى والتوسعى للحداثة الغربية ، الذى يقدمه على أنه " عالمية سلبية " (هدّامة) ، يتضح أن الإسلام هو البديل الوحيد للشيوعية ، إذا أُريد إصلاح للمجتمع يسمح بتحقيق آمال الجماهير المستغلة والمقهورة فى العدالة الاجتماعية والحرية ، دون التضحية ، قربانا لمادية مطلقة هى القاسم المشترك للرأسمالية وللشيوعية ، دون التضحية بمقتضيات الهوية والإخلاص لها ، بما فيها متطلباتها الدينية .

والسؤال الذى نطرحه الآن يتعلق بـ " دور" أو " وظيفة " إقامة سيد قطب بالولايات المتحدة فى تحوله الإسلامى، فوفقا لرواية سيد قطب فى " معالم فى الطريق " ، الصادرة سنة ١٩٦٤ ، أدّى اكتشافه لمجتمع الولايات المتحدة ، التى حرر فيها الكتابين السالف الإشارة إليهما ، إلى إدراكه لخطيئة فى حكمه وفى تصوراته عن العلاقة والتفاعل بين الحداثة والهوية : " *إن الذى يكتب هذا الكلام إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة ، كان عمله الأول فيها القراءة والإطلاع فى معظم حقول المعرفة الإنسانية ... وما هو من تخصصه وما هو من هواياته. ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوره ، فإذا هو يجد كل ما قرأه ضئيلا ضئيلا. إلى جانب ذلك الرصيد الضخم - وما كان يمكن أن يكون إلا كذلك - ، وما هو بنادم على ما قضى فيه أربعين سنة من عمره ، فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها وعلى إنحرافها وعلى ضآلتها وعلى قزامتها وعلى جعجعتها وإنتفاشها وعلى غرورها وإدعائها كذلك. وعلم علم اليقين ، أنه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين فى التلقى* " (٥٣).

وتلك المواقف المستجدة تناقض تماما تلك التى تبناها سيد قطب قبل إقامته فى الولايات المتحدة ، لاسيما تلك المتعلقة بالأخلاقيات الفردية وبالتقسيم الاجتماعى للعمل ، وتفصيل هذا أن ما كان يشخص على أنه من " أثار الحداثة " ينتمى إلى العالمية ، أصبح الآن فى نظره من " الآثار الفاسدة " لرؤية للعالم فاسدة ومفسدة ، ونتاج خالص للفريزة البروميثية للإنسان الذى يدّعى التحرر من التعاليم الإلهية ، والسفر هنا له دلالة العامل الذى بصر سيدا ، إذ يضع الإصلاحى فى مواجهة الإنجازات الفعلية لمنطق " إصلاح المجتمع بالعلم " ، ويجسد بوضوح حدود (وقصور) أى منهج " إنسانى " أو " إنسانى صرف " ووجوب التركيز على /و إعطاء الغلبة لما هو معنوى وللدينى ، وبمعنى آخر ، إن دلّ السفر إلى الولايات المتحدة على شىء ، فإنه يدل أولا على عدم ملائمة المجتمع الأمريكى للمعايير الإسلامية ، وليس هذا الأهم ، لأنه كان متوقعا من قبل مجتمع جاهل بالإسلام ، جهل حديث وغربى ، وهذا الحكم ليس مفارقة تاريخية ، إنما تكمن المشكلة فى التكييف الدينى لمجتمع لا دينى وإن إدّعى المسيحية ، ويدل ثانيا على خطأ سيد قطب ، وخطأ الإصلاحيين الذين ظنوا أن إعادة بناء المجتمع الإسلامى الأصيل يمكن أن تمر ، بطريقة أو بأخرى ، بطريق تقليد المجتمعات الغربية والاقتباس منها .

يؤدى السفر إلى الولايات المتحدة إلى ما هو أعمق من رفض سيد لأمريكا الجيتوهات ، أمريكا العنصرية ، أمريكا الإجرام المنظّم ، إذ يؤدى إلى نقد ذاتى شامل ، راديكالى ، تزداد حدته ، كما أشار ، من جرّاء كونه أمضى أربعة عقود من عمره فى

قراءة كتب جعلت منه خبيرا محنكا فى الفكر الجاهلى ، وهو فكر خدمه سيد ودعى له بحماس وهمة شديدين فى المجتمع المصرى ، ولذلك ، تبنّى موقفا هجوميا فعالا إزاء هذه الجاهلية الجديدة ، وسيتقدم ، ضد شرك المعاصرة وتحديث العلاقات بين الحداثة الغربية والثقافة الإسلامية ، بمشروع ، لا يعتمد على " قراءة ثورية " للقرآن الكريم ، وهو التفسير الذى يقدمه أوليفيه كارى عن كتاب " معالم فى الطريق " (٥٤) ، تدفعه سنة ١٩٥٠ إلى تبنّى مواقف الإخوان المسلمين ، بقدر ما يعتمد على " قراءة راديكالية " تحول سيدا إلى ثورى وتدفعه دفعا إلى أطراف ونهاية التوجه الإصلاحى .

سيد عويس

إن رهان الأزمة التى يواجهها سيد عويس ، شأنه فى ذلك شأن مواطنيه ، رهان مادى ومحلى فى المقام الأول ، يتعلق بالآليات الأولية للاندماج فى المجتمع ، ولذلك ، فإنه يتحتم على الإصلاح الاجتماعى أن ينطلق من القاعدة ، من الأفراد ، من الوحدات الأولية ، التى يعيد تخلفها انتاج تخلف المجتمع ككل ، وتفصيل هذا أن مجتمعا يعيش أفراده فى الجهل والفقر لايمكن أن يكون مجتمعا صالحا (وهذه ، كما ذكرنا ، نقطة الخلاف التى حثت سيدا على الإبتعاد عن جمعية الشيخ خطاب) وبالتالى ، لايمكن للإصلاح إلا أن يكون متصاعدا ، ينطلق من المادى ليصعد إلى المعنوى والدينى ، والعكس غير صحيح ، غير ممكن ، وفى تعبير آخر : نظرا لغلبة ولجسامة مظاهر التخلف فى المجتمع المصرى ، تصبح قضية التحوّل قضية لها " موضوعيا " الأولوية على قضية الأصالة والإخلاص للهوية ، ويبني سيد عويس هذا الموقف من خلال عمليتين تحددان خصوصية صياغته للإصلاح .

١ – صياغة شهادته بإيمانه بالعلم كأداة لحل المشاكل الاجتماعية : يعرّف سيد عويس العلم بأنه : " *مجموعة الخبرات الإنسانية المنظمة* " ، نتاج تطبيق المناهج والأساليب العقلانية التى تسمح بـ " *إدراك حقيقة المادة وحقيقة المجتمع وحقيقة الوجود ذاته* " (٥٥) ، وهى معرفة فوق الأوطان وفوق الذات الفاعلة ، وهذا التعريف لا يقصد منه المقابلة بين العلم والدين ، والمعرفة والإيمان ، إنما المقابلة بين العالم – الخبير فى لغة العصر – ورجل الدين ، اللذين يتنافسان ويتسابقان على صعيد إنتاج المعانى وعلى قيادة الإصلاح الاجتماعى . فبجوار مصر – أو بمعنى أدق : تحت – مصر العقلانية ، الوضعية ، التى تنتجها الجامعة والمصانع والجيش ، مصر الثورة التى

سيوظف الخبير الاجتماعى سيد عويس قدراته وفنه لخدمتها ، يكشف لنا سيد عويس عن وجود ثلاثة بلاد موازية يقوم بتعريفها طبقا لنوع الحقيقة والمعايير السائدة فيها ، تشكل كل منها طبقة من الطبقات العميقة للتخلف المصرى - الأولى والأعمق هى : " مصر (التى) ، *لا تزال تعيش فى رواسب الماضى البالية. ترى أهلها يعيشون فى الخرافات وتعيش فيهم الخرافات. أى أنهم يسيرون فى حياتهم على قواعد أو مبادئ سلوكية لايحيدون عنها ، وهى قواعد أو مبادئ سلوكية قد أكل عليها الدهر وشرب ... ولكنهم يفعلون ذلك ويستمرون وتبدو عليهم السعادة من أجل ذلك* " (٥٦) ، وهى مصر الفقر والجهل والأمراض ، مصر التى لم يزعزها أى إصلاح رغم كونها هدف المشاريع الإصلاحية ، والتى تكاد تكون فى رؤية سيد ، مصر الأصلية والأصيلة. والثانية هى مصر رجال الدين ، الذين يدّعون أنهم الوسطاء بين ما هو - الدنيا - وما يجب أن يكون أى تجسيد مثالى لمجتمع يُوّجه نحو ما هو ربانى ، وهم : " مصر (*الثانية التى) لا تعترف بالعلوم الزائفة السابقة علنا وإن اعترفت بها ممارسة ، وهى لاتعترف أبدا بالعلم العصرى لا علنا ولا ضمنا* " (٥٧) .

ومصر هذه هى " مصر حلقات الذكر ". مصر التى تدّعى أن تكرار العمل بمبدأ الأصالة قد يقيها شرور ومخاطر التغيير ، مصر علاقات القوة التقليدية ، التى يجب على أى إصلاحى مجابهتها فى أفعاله ، ومن أهم حسنات سيد عويس وإيجابياته ، ويستحق لها التقدير والعرفان ، تكمن فى فهمه المبكر لكون الدولة - وإن إدّعت الإصلاح ونزعت إليه - هى طرف له مصلحة فى عملية إعادة إنتاج علاقات القوة التقليدية ، وعلى سبيل المثال ، يشير سيد عويس إلى تجربته مع الأحداث ، فى كوم أمبو وفى مؤسسة الزفاف الملكى ، ملاحظا أن أهم وأعظم ما صادفه من متاعب وعراقيل لم يكن من فعل الأحداث ، " المادة الأولية والخامة " للإصلاح ، إنما من فعل الشرطة ورجال القضاء ، المتسمرين فى مواقفهم القمعية التقليدية ، وأنه يجب على الخبراء الاجتماعيين السعى لترجيح كفة مناهجهم.

والثالثة هى " مصر الفهلوة " ، وهى جمع فاسد وانتهازى للمعارف الزائفة السائدة فى مصر حلقات الذكر ومصر المرض والفقر ، خليط من لمامته : " *وهناك مصر " الفهلوة " ، أعضاؤها يدعون العلم على اختلاف أنواعه ، فهم العلماء العصريون تارة ، وهم العلماء المزيفون حفظة التراث المصرى الأصيل تارة أخرى ، وهم العلماء الدينيون الواصلون العارفون تارة ثالثة (...) ، والتعرف على أهل " الفهلوة " ليس صعبا . فأنت تجدهم الأشخاص الذين يبحثون باستمرار عن أقصر الطرق وأسرعها*

لتحقيق الأهداف الدنيوية والأخروية على السواء (...) . ومن سمات هؤلاء أيضاً ، ما نلاحظه عندما *يعجزون عن تقبل الحقائق الموضوعية ، أى عندما يعجزون عن تقبل الواقع وفقاً لما تفرضه الظروف الحرجة من تصرف سريع ، مما يضطرهم إلى إخفاء العيوب والفشل والنقائض بغية إنقاذ المظاهر والحفاظ على ماء الوجه"* (٥٨) ، ومرجع الإدانة العنيفة هنا ، هو ما يهدد المصلحين الحقيقيين من مهاترات ومزايدات الإصلاح المزيف ، التى تدعى إمكان الاستغناء عن العمل التحتى العميق ، العمل على مستوى القاعدة ، رغم تأكيد الخبراء الاجتماعيين - السائرين على نسق سيد عويس - على أهميته وعلى الطبيعة العاجلة للمشاكل ، ونركز هنا على رهان التنافس على الشرعية ، وإضفاء الطابع الدرامى عليه : هناك فعلا أربعة بلاد متناقضة فيما بينها ، كل منها مصر توجد على الساحة ، فى آن واحد مع الأخريات ، مما يدفعها إلى الصدام وعدم الاعتراف والإنكار المتبادلين ، ولكل منها ممثلوها. هناك مصر" العميقة " الشعبية المؤمنة بالخرافات ، التى ينفى وجودها ودوامها :

ا - الإدعاءات الإصلاحية للصفوة ، محلية كانت أم أجنبية استعمارية ، وتؤكد الخبرة العملية لسيد عويس ، لا سيما تلك التى اكتسبها من خلال عمله مع الأحداث ، أن العلاج الذى تحاول تلك الصفوة تطبيقه من حين إلى آخر أسوأ بكثير من المرض نفسه .

ب - ادعاءات رجال الدين الرسميين بأنهم يتمسكون بصحيح الدين وبأنهم حازمون ، دقيقون ، وصارمون فى المسائل الفقهية ، فى حين أن بعضا منهم يشارك جمهور " مصر العميقة " فى معتقداته.

وتعتبر مصر الفهلوة نفيا لمصر العلماء الحقيقيين ، المتخصصين فى العلوم الحديثة أو فى العلوم الدينية ، واستولت على " احتكار " الإدارة والتصرف فى " القيم المركزية للمجتمع " وما يثبته كل تشخيص سيد عويس وأسلوبه فى تحديد موقعه من هذا التقسيم الفاسد للعمل ، هو أن غياب العالم الحقيقى ، الأصيل ، الحديث ، العالمى فى مناهجه وتساؤلاته ، يجعل من المستحيل ، فى ظروف الحداثة ، ظهور إدارة ملائمة لمشكلة الهوية ، ولا سيما فى شقها الدينى ، أى يجعل من المستحيل ظهور رجل الدين المُصلح ، القادر على ضمان الإخلاص للهوية ، المبنى على أسس " موضوعية ". وما يقوله هنا القائل ، هو عجز الهوية عن تصوّر وتحديد ذاتها فى تفريعاتها المتغيرة ، أى تصوّر وتحديد نفسها فى انجازاتها وفى أشكالها التاريخية ، عبر الزمان والمكان المعينين ، رغم كون هذا التصوّر هو رهان أى توجه إصلاحى " دينى ". وبمعنى آخر ، لا يتمثل

التناقض الجوهرى فى المقابلة بين الهوية والآخر ، إنما يتمثل فى المقابلة بين الهوية وذاتها ، مع ما يترتب على تلك المقابلة من ظهور قضية التحكيم والفصل فى (النزاعات) والتوترات التى تكون الهوية موضوعها وساحتها فى آن واحد. وبمعنى آخر : يحل محل منطق كان يتسع لفرضيه ومقولة " الحقيقة المزدوجة " ، وهو منطق سيد قطب قبل تحوله الإسلامى ، تقسيم جديد للعمل ، له أسس ابستمولوجية ومنهجية ، يسمح بتحديد ، وتحجيم المكانة المعرفية للدين أى قدرة الدين على توجيه وتحديد المعرفة ، يقول سيد عويس : " *نلاحظ أن العلم العصرى فى استطاعته أن يبحث الظاهرة الدينية ، وأن الدين فى ضوء طبيعته لا يحاول دراسة الظواهر العلمية وما يتصل بها. فالعلم العصرى ، فى ضوء منهجه ، يواجه الظواهر المادية والإنسانية فى المجتمعات البدائية وفى المجتمعات الزراعية وفى المجتمعات الصناعية المتقدمة* . *وهو يدرس هذه الظاهرة وهى فى عنفوانها ويدرسها وهى تخبو وتحتضر. ويدرس العلم العصرى آثار ظاهرة الدين فى التغير الاجتماعى وفى الميدان السياسي ، كما يدرس الحركات الدينية فى الماضى السحيق وحتى وقتنا الحاضر* " (٥٩) . وتصل مرة أخرى إلى قلب وجوهر الإشكالية الإصلاحية ، إلا أن تلك المواقف تناقض تماما مواقف سيد قطب . فيبين لنا سيد عويس الطابع النسبى والتاريخى ، للدين نفسه فى كل أشكاله ، ذلك الطابع الناتج عن سمات تاريخ البشرية ، والذى يجمع فى آن واحد بين الأبعاد المادية والاجتماعية والمعنوية ، وهو تاريخ لا نتعرف على نظامه وبنيته إلا من خلال العلم ، وبمعنى آخر : يرفض سيد عويس - عمليًا - إعطاء أى ميزة أو تفوق ذاتى لمصطلحات تحديد هوية الذات ، ولو كانت دينية وسماوية.

- تنطوى المرحلة الثانية فى عملية بناء سيد عويس لموقفه على مسألة الهوية كما أعاد صياغتها ، حيث يخفف سيد عويس من معنى ومغزى ومدى " تجاوزه " ، ويقوم بترجمة " الثورة الكوبرنيكية " التى قام بها إلى ممارسات فكرية - تجده على سبيل المثال ، يعيد صياغة المسألة الإصلاحية فى مقدمة كتابه المخصص لدراسة المرأة المصرية المعاصرة ، أخذا فى الاعتبار الرهان العملى لإحلال العقلانية العملية محل الدين كمفتاح لفهم مستقبل المجتمع وآثار هذا الإحلال على الفهم وعمليات الاكتشاف والبرهنة : " *هذا الكتاب عن المرأة المصرية المعاصرة ، عن بعض المفاهيم المتعلقة بها وعن محاولة مقارنتها - فى الوقت الحاضر - بالمرأة المصرية فى الماضى ، فى نطاق بعض الحقائق الثقافية الاجتماعية القديمة المستمرة ، وعن النظرة نحوها ، وعن بعض أنماط سلوكها ، وأخيراً وليس آخرا ، عن محاولة مقارنة المرأة المصرية المعاصرة بالمرأة المصرية*

فى المستقبل وإننى إذ أتقدم إلى القارئ بكل هذا ، فإننى لا أحاول أن أصوّر الواقع وأن أصفه فحسب ، بل أحاول أن أنطق هذا الواقع ، وأنطقه بالحقائق ، وأجعله ينبئ بالمستقبل. كل ذلك بقصد التغيير إلى الأفضل : فالتغيير هو فى الواقع تغير مقصود ، أى هو تغير يكون بالضرورة فى ضوء التخطيط " (٦٠) .

يرى سيد عويس فى المرآة " الذاكرة " الحقيقية والأصيلة للمجتمع ، والضمان البيولوجى والثقافى لعمليات إعادة الانتاج ، إذ لا يهتم سيد عويس بالتحوّلات والتقلبات التى واكبت تاريخ مصر، ولكنه يبحث عن مبدأ الإستمرارية ، عما يجعل من مصر " مصرنا الخالدة " ، رغم الغزوات والاحتلال الدائمين بعد انهيار حكم الفراعنة ، ورغم أنها غيرت من لغتها ومن دينها مرتين ، يبحث عما يضمن لنا أن مصر ستظل مصر ، مهما كان حجم التغيّرات والتحولات الواجب فرضها عليها لتصل إلى الحداثة وتواكبها .

والسؤال المطروح مزدوج : وتفصيل هذا أن بيان ماهية " الخلود المصرى " يقوم على سؤالين متماثلين يكمّل كل منهما الآخر ، فمن جهة ، يبحث سيد عويس عن مبدأ للإدماج والاحتضان : كيف يمكن أن نحول التغييرات الجذرية التى فرضها على مصر وشعبها الغزاة المتعاقبون إلى تعبيرات مختلفة عن الهوية المصرية ؟ وبمعنى آخر : ما هو الثابت المحفوظ ، من مصر الفراعنة " المشركة " إلى مصر العربية الإسلامية ، مرورا بمصر الهيلينية والمسيحية ؟ وسينصب عمل سيد عويس كعالم اجتماع وكعالم انثروبولوجيا على تجميع وملاحظة ظواهر وأدلة هذه الثوابت المحفوظة (٦١) - نحن هنا بصدد محاولة عملية لفهم إحدى المقولات الرئيسية التى ظهرت خلال الثلث الثانى من هذا القرن : مع بروز صورة " فوضى المماليك " ، " والعصر العثمانى ، عصر الظلمات " ، ظهرت مقولة ترى فى مصر القالب الذى انصهر فيه الغزاة المتعاقبون ، وهو قالب فرض نفسه على الغزاة أكثر مما فرضوا أنفسهم عليه ، ومن جهة أخرى ، يبحث سيد عويس عن مبدأ للتفرقة : إذ يحاول تحديد جوانب تلك الهوية التى تعرض وتعرقل وترفض التغيير ، والتى تفسر فى آن واحد عجز مصر ، منذ انهيار الإمبراطورية الحديثة عن " ملاحقة مجرى التاريخ " والصفة الدورية للغزوات ، التى كانت مصر ضحيتها على مدى التاريخ ، والتخلف الذى تقبع فيه مصر ، والرد على السؤالين يقتضى تعبئة مبدأ الإنتقائية فى الهوية والحداثة ، وهو الحجر الأساسى الفلسفى لأى توجه إصلاحى : " *إن محاولة التغيير الشاملة فى المجتمع المصرى يجب أن تميز بين النظم القديمة الأصلية فى هذا المجتمع وبين النظم القديمة الدخيلة وبين النظم المستحدثة. فإننى أرى أن مهما بدى الصراع بين القديم والمستحدث ، فإن الوعى الموضوعى بهذا الصراع ، أمر ضرورى. فالملاحظ أن*

الأصيل القديم يمكن أن يتغير أو يتطور أو يعدل ، وأن الدخيل القديم أو المستحدث – في ضوء المصالح الحقيقية لأعضاء المجتمع – يمكن أن يكون كذلك ، أي يتغير أو يتطور أو يعدل " (٦٢) .

والربط بين مفاهيم المقابلتين التي ينظمهما سيد عويس بين " أصيل/ دخيل " و " قديم/ مستحدث " ، يسمح له بإجراء تحليل توفيقي ، من منظوري الهوية والحداثة ، للسمات والخصائص الثقافية المختلفة ، للسلوكيات والقيم والأنماط الإنتاج وللانحرافات المكونة للهوية المصرية التي يتعرض لها المصلحون والإصلاحيون وعلماء الاجتماع ، ويسمح هذا التحليل التوفيقي بتوصيفهم من منظور الملاءمة والاستحباب ، أي من منظور غائي ، منظور مايجب أن يكون ، وبالتالي نحن بصدد أربعة احتمالات فيما يتعلق بتوصيف تلك السمات :

ا – سمات أصيلة وقديمة : منها على سبيل المثال ، ميل المصريين العضوى إلى التوحيد ، يواكبه ميل لا يقاوم ولا يقمع إلى تعددية الوسطاء بين صرامة ودقة النظام الرباني/ الاجتماعي والعباد ، وتعرّض سيد عويس لتلك السمة في مؤلفه (الابداع الثقافي على الطريقة المصرية) في بحث حدد أهدافه بعقد مقارنة بين الإمام الشافعي كقاض للمحكمة الباطنية ، كما تشير الخطابات المرسلة لمقامه وبين أوزيريس كقاض للمحكمة العليا التي تشرف على مدينة الموتى (٦٣) . وفي مواجهة تلك السلوكيات يطرح منطق هذا التوجه تساؤلا حول إمكانية تحديثها ، أي التوفيق بينها وبين المتطلبات المزدوجة للهوية و الحداثة وبعيدا عن إغراءات النظرة الفولكلورية ، وفي توافق مع التوجهات الثابتة للإصلاح . وفيما يتعلق بالقضاء على الخرافات وتحجيمها ، يرد سيد عويس على هذا التساؤل ردا سلبيا ، وينظر إلى اللجوء إلى الوسطاء على أنه لا يمكن الجمع بينه وبين أبسط متطلبات الإخلاص للهوية من ناحية (التوحيد) ، وبينه وبين مقتضيات التحديث من ناحية أخرى ، وبالتالي : " *إن هدف الدراسة العلمية الجادة التي تقصد القضاء على المفاهيم و الاتجاهات غير العلمية في المناخ الاجتماعي الثقافي لمجتمعنا المعاصر (...) . ولعل هذه الدراسات ، ومنها ما يتضمنه الكتاب الحالي ، أن تحقق كل ذلك أو أن يحقق بعض ذلك . فظاهرة إرسال الرسائل إلى الموتى مثلا تعكس اتجاها معينا نحو الحياة ، إتجاه لا يمكن اعتباره اتجاها ايجابيا أو علميا ، أي أن وجود هذه الظاهرة يمثل اتجاها نحو الحياة ، يقف متعارضا ضد الاتجاه الجديد نحو الحياة ، الذي لابد أن ينبثق من الظروف الاجتماعية الجديدة ، ونحن نحاول أن نبني المجتمع الجديد* " (٧٣) .

ب – سمات وأنسقة " دخيلة وقديمة " ، اندمجت فى الهوية المصرية وغيرت من ماهيتها ، وأهمها الإسلام والمسيحية ، والسؤال المطروح هنا يتعلق بأساليب " إعادة تملكها " ، بوصفها سابقة تضمن وتؤكد إمكانية الإصلاحات التى تستهدف تحديث السمات الأصلية للهوية المصرية : " *فالدين المسيحى مثلا ، عندما دخل إلى مصر فى عام ٦٤ ميلادية ، لم يجد شعب مصر أرضاً بكراً أو صحراء جرداء ، لأن مصر كانت تعرف " أوزيريس " واستشهاده ، ثم بعثه ، كما كانت تعرف شقيقته " ايزيس " ، قبل أن يطرق أذنها صوت البشارة المرقسية عن " الفادى المخلص " وأمه " مريم العذراء " . ولم يجد الدين الإسلامى ، عندما دخل إلى مصر فى عام ٦٤٢ ميلادية ، فى شعب مصر أيضا أرضا بكرا وصحراء جرداء ، لأن مصر كانت تعرف الوحدانية العالمية قبل أن يغزو أرضها جيش عمرو بن العاص. لهذا لما احتضنت مصر تعاليم هذا الدين ، تمثلت رموزه وأسراره الشبيهة أشد الشبه بما كانت تعى من رموز وأسرار* " (٦٥) ، من ناحية ، يسعى سيد عويس ، على سبيل المثال فيما يتعلق بوضع المرأة ، إلى إثبات أن الإصلاح لا يتعارض فى شىء ومقتضيات الإخلاص للهوية ، إذ يعيد للمرأة وضعها السابق ، التى تمتعت به فى عصور الازدهار المصرية ، ومن ناحية أخرى ، يستهدف سيد عويس فيما يتعلق بالعلوم الحديثة – أن يبين أن الاقتباس بُعد من أبعاد الهوية – إذا فهم فهماً صحيحاً – يمكن أن يوظف فى خدمة إحياء تراث منسى أو محرّف .

ويطرح الفرضان الثالث والرابع مسألة الإصلاح فى صميمها ، والانحرافات والانحناءات – إرادية كانت أم مفروضة – التى تبينّ وتعّين المسافة التى تفصل بين الهوية ونفسها ، وتحدد هل هى" مُصلّحة " أم فى حالة تستوجب الإصلاح ، والمعايير التى تسمح بتحديد مدى نجاح أو فشل هذا الإصلاح .

جـ – سمات أصيلة ومستحدثة : يمكن أن تكون واقعة اجتماعية (أو قيمة أو نمطا سلوكيا) أصيلة (أى تنم عن إخلاص الهوية وعن الاستمرارية) ومستحدثة (أى تظهر فى أشكال وبأهداف تختلف اختلافا جذريا عن الأشكال والأهداف السابقة) فى آن واحد ، ومن ناحية أخرى ، يمكن لواقعة اجتماعية ، أو لقيمة ، أو لنمط سلوكى ، هم فى حد ذاتهم أصلاء ، مورثون ، أن يوظفوا فى خدمة أهداف ومصالح مستحدثة تكون نتاج منطق ليس هو منطق المحافظة على التراث ، وفى الحالتين ، السؤال الذى يطرح نفسه يتعلق بفعالية تلك التوليفات التى تشكّل مضمون الإصلاح وتجسده ، فيما يتعلق بانتاج مظاهر وآثار الحداثة المنتظرة منها ، من ناحية ، وفيما يتعلق بإبراز الأصالة واستمرارية

الهوية ، التى تقوم بالنيابة عنهما ، من ناحية أخرى ، ومن هذا المنظور المزدوج ، يبدى سيد عويس ثقة بلا حدود فى القدرات الإبداعية غير المحدودة للشعب المصرى ، هذه ثقة تستمد قوتها وهدوءها من دراساته ، إذ أن بعدا مركزيا فى عمله وعطائه كعالم اجتماع تمثّل فى اكتشافه لأنماط وانبهاره بالأنماط المتعددة لمقاومة القهر والقمع ، التى لطالما واجهت بها عامة الشعب المصرى - وأحيانا مثقفيه - سادة مصر ، من المصريين والأجانب الذين ظنوا انهم قادرون على فرض مشيئتهم وسننهم .

د - أخيرا ، قد تكون الواقعه الاجتماعية (أو القيمة ، أو النمط السلوكى) ، دخيلة ومستحدثة ، أى تنتمى إلى الغير والخارج إنتماء مضاعفاً ، والساحة هنا هى الساحة التى تحاول فيها المصالح الخاصة أو الفئوية أو القطاعية أو المحلية أو الطبقية ومصالح الطوائف والثقافات الفرعية وشلل المحاسيب ، أن يكون لها الغلبة على الصالح العام . تلك الساحة هى ساحة الاستعمار والتفرقة التى تترتب عليها - فى الفضاء الاجتماعى وفى المعايير - بين الأجيال وبين المدن والريف ، وبين الجنسين . تلك الساحة هى ساحة التغريب فى أشكاله المهينة والداعرة ، ولكنها أيضا ميدان تدخل الأخصائى الاجتماعى ، ذلك إنها ساحة الاهتمام بالاختلالات وبالتداعيات السلبية وبالأمراض الاجتماعية التى يولّدها غياب الإصلاح وعدم إتمام الإصلاحات .

لقد أعرب سيد عويس مرارا (٦٦) عن تحفظاته على اللجوء إلى مفاهيم " الشخصية الوطنية " و " الهوية القومية " لمعالجة" الأصالة المصرية " ولإعطاء مغزى كلى وشامل لمنهجه فى استكشاف منظم للثقافة والتقاليد الشعبية وبذلك ، أكد مرة أخرى رفضه لتحديد نهائى لمبدأ واحد يؤسس ويؤصل للخصوصية المصرية ، أى أنه رفض أن ينحاز لطرف فى الجدل الدورى حول عروبة أو مصرية أو إسلامية مصر وبصرف النظر عن مضمون المعتقدات والقيم المكونة للثقافة المصرية ، والمفاهيم المرجعية الأصيلة التى تستمد منها تلك المعتقدات والقيم شرعيتها . ويبحث سيد عويس عما يشبه " درجة الصفر " للصلات والأواصر الاجتماعية المصرية ، يبحث عن قالب فارغ من أى إنتاج ثقافى ، قالب يكون المقابل الأنثروبولوجى لبيئة مصر ، الطبيعية الخاضعة لتأثير النهر ودوراته ، قالب يكون أساس الممكنات. على أن إدراك عالم الاجتماع لثوراتها وتقلباتها فى الماضى يدفعه إلى عدم استبعاد حدوث أى من تلك الممكنات. ويكاد سيد عويس يرى فى سمات ثلاث ، جوهر الخصوصية المصرية ، تكون بنية أولية تقف فى منتصف الطريق بين البيئة الطبيعية

والإنتاج الثقافى والاجتماعى : التوحيد ، الذى " ابتكره " إخناتون ، أول الموحدين ، المستمد جذوره فى التصوّر المصرى الأصلى والأصيل لنظام الكون ، ذلك التصوّر النابع من حقيقة جبروت النيل ، وثانيهما نظام " ذو حدّين " للعلاقات بين الأمير وأتباعه ، يستمد جذوره من مقتضيات إدارة النهر والمياه فى مجتمع (زراعى) ، نظام مؤسس على تقديس وإطلاق سلطة الأمير ، التى تتنكر لها وتنكرها بصفة دوريه الثورات العنيفة والعارمة للرعايا ، وأخيرا مكانة المرأة التى تتسم بالتناقض ، ما بين تقديس الأم وجبروتها ، واضطهاد وقمع وخنوع البنات والزوجات ، ويمنع هذا التناقض المرأة أن تقوم بدورها فى إعادة إنتاج المجتمع ، ويصطدم سيد عويس بمفارقة الهوية المصرية ، المتمثلة فى كون تلك السمات الأساسية للهوية هى بعينها السمات التى تميل إلى إعادة إنتاج دائم للمواقف المتجاهلة للحقائق والمعتمدة واللاجئة إلى الموارد التى لا تنضب " للعالم الساحر والمسحور " ، تلك المواقف التى تشكّل العقبة الرئيسية أمام الإصلاح ، وهذا التصادم يمهد لوصول سيد عويس إلى حدود التوجه الإصلاحى.

سيد قطب وسيد عويس ، مثقفان فى الدائرة الإصلاحية

حاولت فيما سبق أن أعرض لتوجهين فى تمفصلهما وفى تطوّرهما وفى إعادة تشكيلهما ، ووصفتهما بأنهما إصلاحيين وبنيت التوصيف على القاسم المشترك للتوجهين ، وهو المطلب المشترك الذى تعبّر عنه مسارات المفكرين الفكرية والاجتماعية والمهنية والأخلاقية ، مطلب باقامة وتحقيق المجتمع المصلح ، مطلب بإنتاج الساحة والفضاء الذى يستطيع فيه دافعهما الاجتماعى ومحركهما أن يحقق نفسه ، علما أن هذا الدافع يعرف بأنه " التعبير عن الهوية وتوجه نحو المعاصرة " . ونريد أن ننتقل من وصف لتلك التوجهات إلى (دراسة) مفهوم " الدائرة الاصلاحية " التى تقيم بنيه تنظيمية وأبستمولوجية ومنهجية ومعنوية لما يمكن أن يكون موضع فكر ، وتزداد صعوبة اختيار مواقع خارج تلك الدائرة يوما بعد يوم ، كما تزداد صعوبة وإمكانية عمل لإعادة بناء المجتمع خارجها. ومثل هذا الانتقال يقتضى ويفترض القدرة على إثبات أن السيدين - قطب وعويس - يجسدان ويمثلان وجهيين إصلاحيين ينتميان إلى مجال واحد ، على الرغم من اختلاف مساراتهما ومشروعتهما المجتمعية ، إن لم يكن إلى حد العداوة والخصام ، ينتميان إلى مجال واحد ، هو المجال نفسه الذى يمكن أن تظهر فيه وتنفجر قضايا مثل قضية الشعر الجاهلى لطه حسين ، والإسلام وأصول الحكم للشيخ

على عبد الرازق ، أو قضية رسالة منصور فهمى حول وضع المرأة فى الإسلام (٦٧) .

وكما حاولنا فيما سبق أن نحصر تصوّرات السيدين أثناء عملية تبنيهما للإصلاح ، سنحاول فيما يلى أن نصف سمات التوجه الإصلاحى فى خضم تحديد كل من السيدين لموقعه من المجتمع ومن المعرفة والقيم وواجبات المثقف إلخ ... ويركز عالم الاجتماع الفرنسى بيير بورديو على أن السمات الجوهرية لحقل ما ، أى حقل ، هى كون الأعمال التى تتم وتصدر فيه ، تعيد عند تأديتها إنتاج بنية المواقف والمواقع المكوّنة له.

وأتقدم بالتعريف التالى للدائرة كفرضية عمل : الدائرة هى أنظمة عناصر الإجبار والإرغام ومبدأ قابلية المعانى ونتاجها للانتقال من حقل إلى آخر ، وهى ما يمفصل حقولا فيما بينها ، وتقل مرونه الدائرة ويزداد طابعها الجبرى مع ضعف استقلالية الحقول ، أو هشاشة هذا الاستقلال ، أو حداثة الحقول به ، ومعَ كون الانتقال من حقل إلى آخر أكثر سهولة ، ويتم بإجراءات أقل ، ودون إجبار الأطراف المعنية والراغبة فى التدخل فى حقل على تحويل " رأسمالها " الموجود فى حقلها الأصلى إلى آخر هذا الحقل.

وبالتالى ، ننظر إلى الدائرة الإصلاحية على أنها نظام أنظمة المواقع والمواقف التى تكون فى طريقها إلى الاستقلال والتعزيز والتماسك فى سبيل تكوين وبلورة ثلاثة حقول متميزة (الحقل الفكرى والحقل الدينى والحقل السياسى) . وسنحاول فيما يلى رسم ووصف بنية هذا النظام والتعرف على علاقات القوة التى تشكلها تلك الحقول. ولإتمام ذلك ، سنرى من جهة ، كيف تعكس المسارات التى يحدد السيدان بواسطتهما موقعهما كإصلاحيين ، ومدى ودرجة وفعالية التمفصل والاستقلالية بين تلك الحقول وتفاعل أنظمة الإجبار السارية والسائدة فيها ، ومن جهة أخرى ، كيف تحدد تلك المسارات بنية الممكنات على مستوى الحقول فى إطار ما أسمّيه هنا بالتراث الإسلامى ، لعجزي عن تحديد تسمية أفضل ، ومع ادراكي لأوجه قصور هذا التعريف. وبالتالى لا أستهدف وصف وعملية تشكيل تلك الحقول المشتركة ، بل على العكس ، فإننى سأحاول إبراز تداخلها والأسلوب الذى بمقتضاه تحدد أى اعادة تشكيل فى حقل ما ، بنية القضايا المطروحة فى الحقلين الاخرين وبنيه الأعمال التى يمكن إنتاجها فيها.

وأولى المعطيات التى أبرزها ووثق لها بوضوح ووفرة ، قرن من الانتاج الاستشراقى والاستشراق المضاد هو ما أسميه " أسبقية الخبرة الأجنبية " : كأساس لتكوين حقل فكرى " حديث " ، حول نشاط الجمعيات العلمية وتأسيس المعاهد العليا والجامعة وبعثات الطلبة المصريين إلى أوروبا. وتم بمقتضى هذه العملية " تحوّل ونقل للحداثة " وهو تحوّل وتحويل مرغوب ومفروض فى آن واحد ، ونُظِر إلى تلك العملية من

منظور مزدوج ، منظور بناء ، وتدعيم الدولة المركزية حول الجيش والأشغال العامة ومعاهد التدريب وتكوين الخبراء والمتخصصين اللازمين للإدارات الحكومية ومنظور تدعيم وتعزيز قبضة الاستعمار ، الذى حاول أن يضاعف من تحكّمه فى النفوس والأموال عن طريق التحكّم فى العقول والتصوّرات.

وعندما أتحدث عن أسبقية الخبرة الاجنبية ، أقصد التركيز على تطلّع تكنولوجيات المعرفة والادارة المستخدمة من قبل المدرسين والفنيين والعلماء الأجانب الذين جمعتهم الدولة المصرية لإتمام عملية " انتشارها " (على الإقليم المصرى) ، والمعرفة الجديدة التى يكونونها ويجمعونها عن مصر (ويشكل كتاب " وصف مصر " الذى ألفته البعثة العلمية التى رافقت بونابرت إشكالية وتوجه والإطار المرجعى لتلك المعرفة) . قلنا : أقصد التركيز على تطلعها إلى الهيمنة المزدوجة : ١ – هيمنة نظرية ترتبط بقدرتها على إبراز شرعيات بديلة ، يستطيع الجميع فى مثل هذا العصر أن يفهم بسهولة أن التفوق الغربى الواضح والمعاش يوما بعد يوم فى ظل الإحتلال الاستعمارى ، يعود إليها ويتأسس عليها (أى إلى وعلى تلك الشرعيات) ، وأن يفهم بسهولة ويسر أن غيابها قد يكون السبب الرئيسى وراء التخلف المصرى ، وتسمح تلك الشرعيات البديلة بإنتاج قرائن وأدلة التخلف المصرى وبالتعرف على مظاهره . ٢ – هيمنة " عملية " ترتبط بمواقع حاملى المعرفة فى جهاز الدولة : والنقطة المحورية هى أن المستشرقين والمشرفين على الجمعيات العلمية الذين تعهد إليهم مهمة خلق وتأسيس الأقسام الجامعية ، والخبراء الغربيين الذين تتعاقد معهم الوزارات ، هؤلاء جميعا يعتبرون أنفسهم ويُعتبرون " موظفين مصريين " وبالتحديد " موظفون خديويون " ، والصورة التى يعطونها عن الدولة صورة " معتمدة " من قِبلها ، وافق عليها رأس الدولة ، ويتم تحديد وتنفيذ أولويات الإصلاح بناء على تلك الصورة (٦٨) . من هذا المنظور ، يمكن تعريف الإصلاح بأنه توجه قادر على الفهم والتحليل ، وتوجه سياسى وأخلاقى فى آن واحد ، نتج عن ملاحظة أسبقية الممارسات الإصلاحية للغير. وفى ظل منطق وديناميكية العلاقة الاستعمارية ، التى تفرض وصاية المندوب السامى البريطانى على مجموع الخطوات التى اتخذت لتزويد مصر بأدوات " تقدمها " ، يقوم الإصلاح والإصلاحيون بتعريف وتحديد الموقع الذى تجرى فيه المواجهة بين النماذج الاستعمارية المستوردة الدخيلة لإنتاج ولإعادة إنتاج المجتمع ، وأساليب تنفيذ مشروع مجتمعي أصيل ، وطنى ، يستطيع أن يحقق رسالة مصر الخاصة فى التاريخ (أى بتحديد وصياغة إشكالية مضادة وأصيلة لإشكالية الاستعمار) ، مع

ملاحظة أن مثل هذا المشروع لا يستطيع ، فى البداية ، إلا أن يتبنى لحسابه الخاص الأهداف التى حددها الاستعمار ، مع إدانة بنية النية والإرادة لدى هذا المحتل ، وإنكار شرعيته .

وتتوقف مصداقية هذا التوجه فى مثل هذه الدناميكية ، على قدرة الإصلاحيين على بناء الشروط المادية – من مجالات وشبكات للعلاقات فى مصر وفى الخارج ، وسطاء سياسيين ، وضمان الوصول إلى مواقع المسئولية – والشروط الفكرية والأيديولوجية الضرورية لوساطة مزدوجة ومضاعفة : وساطة بين الحقل الفكرى المحلى ، الذى يرفض أن يكون هامشيا ، على أطراف المركز ، وبين ما أسميه (مع إدراكى لقصور هذه التسمية ولعجزى عن العثور على أحسن منها) " الحقل الفكرى العالمى ذا التطلعات إلى العالمية والهيمنة " ، وهى تطلعات مرفوضة من قبل " الحقل المحلى " ، والذى يتشكل ويتمحور منذ عقد الأربعينات حول المقابلة والصراع بين الرأسمالية من ناحية ، والإشتراكية والشيوعية ، من ناحية أخرى ، ووساطة أخرى بين القطاعات والخطاب " العقلانيين " – ولا نقول : " العلمانيين " فى المجتمع ، قطاعات يتحدد فيها مصير التفاعلات مع الآخر الغربى وماهية ومادية ومضمون الإصلاح ، وبين الحقل الدينى ، والحارس والضامن الشرعى للمعايير (المقدسة) والذى يدّعى إنه يحتكر – دون غيره – الحكم النهائى والكلمة الفصل فى تحديد ما يتفق ومقتضيات الإخلاص للهوية ، وما يتعارض وتلك المقتضيات ، ودليل ذلك تعدد " القضايا " السالف الإشارة إليها (قضايا طه حسين ومنصور فهمى وعلى عبد الرازق) .

لقد ركزّت على مكانة السفر إلى الخارج فى مسارات سيد عويس وسيد قطب : من ناحية ، تم اكتشاف حقيقة الآخر الغربى وهذا الإكتشاف كان " اختبارا " بكل معانى الكلمة وكانت الرحلة ضرورية لتكوين فهم دقيق وملائم للذات (المصرية) وعلىّ أن أكرر مرة أخرى ملاحظة اختلاف التوجهات بين السيدين ، حتى أستطيع بيان قابلية تلك التوجهات للتبدّل وللترجمة ، فيما بينها ، وأستعمل " ترجمة " هنا ، على طريقة الفيلسوف الفرنسى ميشيل سير : أى وجود تشابه بنائى ووظيفى بين الطرفين المنتميين إلى فلك واحد للمعانى وللعناصر الجبرية . فيؤكد سيد عويس عدم ملاءمة الذات الشخصية والمجتمع الأصيل ، وهو تأكيد يتم عن طريق الحصول على المفاهيم والأطر المرجعية العلمية والعالمية وتملّكها ، بينما يعيد سيد قطب اكتشاف تفوق الهوية الإسلامية ، عن طريق نقد عالمية المفاهيم الغربية.

والسفر هو مايسمح للسيدين بالقيام ببيان المسافة بين حقيقة ومظهر الغرب ، وبين المبدأ الذى يحكم حضارته وإنجازاته العملية ، ويرى سيد عويس أن نجاح المجتمعات الغربية لا يقتصر على الجوانب المادية ، ويحس سيد عويس بوجود - وراء حسنات وسيئات وإيجابيات وسلبيات المجتمع الإنجليزى - مبدأ تنظيمى ، عقلانى ، ومعنوى ، أسمى من إنجازاته العملية. ويرى سيد قطب أن التفوق المادى للغرب يخفى فشلة التام وانهياره المعنوى والروحى ، ويرفض سيد قطب أن يرى فى فوران المجتمع الأمريكى خلال عقد الأربعينات شيئاً غير طموح وأهواء الإنسان الذى فقد ربه ، وفى الحالتين ، تحدد ملاحظة المسافة مصير مكانة الاستعمار من منظور الخيارات المتاحة أمام المثقفين : فيرى سيد عويس أن الاستعمار إنجاز " عقلانى " (منطقى) للمجتمعات الغربية - فهو وسيلتها فى (تحقيق) التراكم الأوّلى الذى بنى تفوقها المادى - وتنكر لمبدئها الأخلاقى ، أى للقيم التى تحكم وتنظم العلاقات بين الأفراد داخلها ، ولذلك يصبح من الممكن للمثقف أن يتحالف مع الممثلين الحقيقيين لتلك القيم - تحديدا : مع ممثلى اليسار البريطانى المعادى للاستعمار ، النشيط جدا فى تلك الفترة - ومع الولايات المتحدة الأمريكية ، التى نصبت نفسها مدافعا عن حق الشعوب فى تحديد المصير ، ويستهدف هذا التحالف التقدم خطوات إلى الأمام فى طريق الإصلاح (مبدأ الإقتباس الثقافى) وفى طريق الاستقلال (مبدأ الإخلاص للهوية) . ويرى سيد قطب على عكس هذا ، أن الاستعمار هو أسلوب انتشار النماذج الغربية الزائفة - سيطلق عليها فيما بعد اسم " جاهلية القرن العشرين " ، أى التجاهل المتعمد للأوامر الربّانية ، تجاهلا يمثل ردة تستهدف حلول حاكمية الإنسان على مصيره محل حاكمية الحق سبحانه وتعالى ، ولذلك ، سيتجة سيد قطب تدريجيا إلى وضع الصراع ضد المستشرقين والمثقفين المصريين المستغربين والوسطاء المروجين للنماذج الزائفة على رأس قائمة الأولويات.

وفى الوقت نفسه ، يسمح السفر للسيدين بصياغة ما اسميه هنا بالتمفصل الإصلاحى للحقول المختلفة للممارسات الإصلاحية والمصلحة ، إذ يقوم بلفت نظرهما إلى واقع وفعالية المجتمعات الغربية ، مجسدا - على صعيد كلّى من ناحية ، وعلى صعيد الحياة المعاشة ، من ناحية أخرى - للرهان السياسى والمعنوى والروحى والإبستمولوجى والمنهجى للإصلاح . وفيما يتعلق بسيد قطب ، تبرز استحالة تحقيق أهدافه وعاداته الإصلاحية فى الحقل الفكرى الحديث ، ذلك الحقل الذى قبل فيه أن يرى فى نتائج وتوصيات تقرير بيفريدج ، وفى أنماط التربية الاجتماعية التى لاحظها فى العائلة الغربية

اتجاهات وأهداف وتوجهات عالمية ، (ورغم كون تلك الاهداف والعادات الإصلاحيه وليدة هذا الحقل) قلنا تبرر تلك الاستحالة اعتناقه (للإسلام السياسى) ، الذى دفعه إلى اختيار موقعه فى الحقل الدينى ، وفى اختيار هذا الموقع على أسس راديكالية . كتب سيد عويس سنة ١٩٤٢ ، أى قبل "تحوله " : " *وقد خيل إلىّ مرة ، أن حاجتنا إلى وضع سياسة اجتماعية ذات برنامج محدد ، أشد من حاجتنا إلى هذه المشروعات المتفرقة المتناثرة ، وإننا فى حاجة - قبل كل شئ - إلى أن نرسم صورة للمجتمع الصالح الذى نريده ، قبل أن نأخذ فى مشروعات لإصلاح المجتمع القائم (...) . أما اليوم ، فيخيل إلىّ أن هناك خطوة أسبق من خطوة وضع المعين والسياسة الشاملة ... إننا فى حاجة إلى " عقلية اجتماعية " بل إلى " عقيدة اجتماعية " ، تختلف كل الإختلاف عن عقليتنا الحاضرة أو عن عقيدتنا الحاضرة* " (٦٩) .

من ناحية ، يكون مستوى السياسات الاجتماعية هو المستوى الذى يتحقق فيه التمفصل بين الحقل الفكرى ، وساحة التفاعلات مع نماذج حداثة اعترف بصفتها الدخيلة ، والحقل السياسى ، كساحة ومجال تطبيق وتنفيذ عملى لبرامج الإصلاح ، ورسالة المصلح هو كونه " الضامن الأخير والمشرف على عملية التمفصل " ، وفى منطق المرحلة الأولى لمسار سيد قطب الإصلاحى ، تلك المرحلة التى تحدد خصوصية علاقته بالسلطة السياسية ، تتوقف قدرة (السلطة) على تنفيذ سياسة اجتماعية من شأنها تحقيق الإصلاح فى شموليته الضرورية والحتمية ، على كشف (المثقف) لمعيار ومبدأ له فى حد ذاته صفة الجبرية والإجبار ، ومنتج فى حد ذاته للمعنى الشامل والكلى ، والقادر وحده دون غيره على بيان ماهية المجتمع العادل والصالح.

ومن ناحية أخرى ، تحدد ملاحظة استحالة الانطلاق من " سياسة اجتماعية " حتى لو كانت متماسكة ، منطقية ، منسقة ، إلى تحديد للمعيار الحاكم وإلى تعريف ماهية " المجتمع الصالح " وهى استحالة يرى سيد قطب أن التجربة الامريكية والفشل المتكرر والدورى للإصلاحيين المصريين يثبتانهما بما فيه الكفاية ، تحدد تلك الملاحظة الخطوة التالية فى المسار : أى تحديد المذهب الاجتماعى القادر على ضمان تحقيق التطلعات إلى العدل والسعادة للمجتمع المصرى فى خصوصيتها ، على أساس معيار هو بصفة أساسية وجوهرية معيار الهوية - أى أنه يميل إلى بناء وتنظير الفرق والمسافة بين الذات والغير. ويتسم مسار سيد قطب بالتماسك والاستمرارية ، وركّز حسن حنفى على تلك السمات وعلى راديكالية ذلك المسار (٧٠) . من ناحية ، اكتشف سيد قطب ، فى نهاية مساره ،

وقبل أن يزيد القمع الناصرى من رفضه لأى معيار غير المعيار الإسلامى ، التطابق الحتمى بين الحقل الفكرى والحقل الدينى ، وتحديدا التطابق التام والتماثل التام فى شخص ودور كل من " المصلح الدينى " و " المصلح الفكرى " – فهما واحد : " إمام الإصلاح " ، كما يميل مسار سيد قطب إلى تجسيده ، ومن ناحية أخرى ، يكون التحرك الذى به ومن خلاله يطالب سيد قطب بأحقيته فى الرقابة والتحكم على وفى " المذهب الاجتماعى " ، هو نفس التحرك الذى به يقاطع سيد قطب التيارات السائدة فى الحقلين الفكرى والدينى ، حقلان يحاول مساره تنظيم تمفصلهما ، ويكّون هذا التحرك راديكالية هذا المسار .

وفى الوقت الذى يدرك فيه سيد قطب عدم جدوى الجهد المبذول لإصلاح المجتمع المصرى بتطبيق " وصفات " مستوردة ، يفهم فيه أيضاً الدور الذى لعبه المسئولون التقليديون بالشرعية الدينية (أى العلماء) فى خدمة هذا الإصلاح الزائف وفى نسيان التعاليم الإلهية – إثم يتحملون مسئوليته ، أو جزء منه ، إدانة صريحة لاستبداد الحكم وتعرية للهيمنة ، ونزع لشرعية المهيمن عليهم.

ويستمد "تحول " سيد عويس جذوره ، كما بينا فيما سبق ، من ملاحظة عجزه عن تحقيق دافعه و منطقه الإصلاحى Impetus ، بالأساليب والمبادئ السائدة فى الحقل الدينى ، رغم كون هذا الدافع وهذا المنطق من منتجات الحقل الدينى ذاته. ويبين أسلوب سيد عويس فى وصف وإضفاء أبعاد درامية لقطيعته مع الحقل الدينى استحالة الجمع بين التوجهات ، العكسية والمتلازمة فى آن واحد ، التى تبنى هذا الحقل ، واستحالة التفضيل بينها، وتفصيل ذلك فيما يلى : انسحب سيد عويس من المركز الاجتماعى للحلمية ، الذى يعود إليه الفضل فى تأسيسه ، ليلة افتتاحه ، ودفعه إلى ذلك كون هذا المركز موضع تنافس ومنافسة شديدين ، وكان عليه إلقاء كلمة الافتتاح ، بوصفه سكرتيرا عاما لهذا المركز الجديد : " *ما كدت أن أفتح فمى لأقول : " سيدى الإمام ، سادتى أصحاب الفضيلة ، باسم اخوانى ... " ، ما كدت أن أفعل ذلك ، حتى إنبرى الشيخ درويش الجعبرى صائحاً غاضبا ساخطا وموجها الخطاب إلى : " إبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم ! إن كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه " باسم الله الرحمن الرحيم " فهو أبتر أو هو أقطع أو هو أجزم ! " وكانت لحظة رهيبة ويا لها من لحظة (...) و بقيت منزويا وحدى فى أحد الأركان ولم أعرف الكثير مما حدث فى تلك الليلة . لعل الشيخ أمين قال حديثا دينيا ، ولعل صحبة الذين جاءوا معه قالوا أحاديث دينية . لم أدر شيئا من ذلك ، ولكنى فوجئت بوجود الشيخ حسن البنا . ووجدته يقوم بين يدى الشيخ أمين ليقول كلمته .*

إننا لم ندع الشيخ حسن البنا إلى الحضور . إن الجمعية الجديدة هى جمعيتنا . وإن الفرح بافتتاحها هو فرحنا نحن . ونحن نعلم رأى الشيخ حسن البنا وجماعته. كنا على خلاف. كانوا يدعون إلى أمور كنا نراها تأتى بعد الدعوة إلى تصحيح العقيدة ومحاربة البدع. وكانوا يصرون على موقفهم وكنا نصر على موقفنا ، ونحن فى هذه الجمعية الجديدة نرى أن الأولى أن يكون الهدف العظيم ، هدف الإسهام فى تكوين المواطنين الصالحين فى ضوء الخبرة المنتظمة ، خبرة الواقع الحي فى ظل هداية الدين الإسلامى الخالص ، وفى ظل هدى هذا الدين ، وكانوا يسعون إلى السلطة ، فبالسلطان يحققون الأهداف " (٧١) ، وتعكس استقالة سيد عويس استحالة التفضيل على الصعيد الدينى أساسا بين منطقين متضادين ومتلازمين فى آن واحد ، يتأسس حولهما الحقل الدينى : إصلاح المجتمع انطلاقا من الأفراد ، وهو اتجاه تنادى به المؤسسة الدينية والجمعيات الإصلاحية مثل جمعية الشيخ خطاب، وإصلاح المجتمع انطلاقا من الجماعة ، وهو رأى ينادي به الإخوان المسلمون : مقولة لا يمكن لمجتمع أن يكون صالحا إذا لم يكن الأفراد المكونون له من الصالحين / ضد مقولة لا يمكن للأفراد المكونين للمجتمع أن يكونوا صالحين إذا لم يكن المجتمع صالحا ، حرفية دينية وحرفية فى الطقوس ضد انتهازية مغامرة ، الطمأنينة أو المزايدات والغوغائية ، ولن ينجح سيد عويس فى الجمع والتوفيق بين التوجيهين المتضادين ، ذلك الجمع والتوفيق اللذين يعدان فى نظره الهدف السامى والأخير لأى مشروع إصلاحى ، إلا عندما تقمص شخصية سيريوس ، ونظر إلى الأمور من منظورها — " عندما اختار لنفسه موقعا فى الحقل الفكرى وأقام المسافة النقدية " التى يسمح بها السفر إلى الخارج ، ويرى سيد عويس أن المناهج العقلانية المتسقة والموضوعية تستطيع ، وحدها دون غيرها ، القيام " بالوساطة " بين التنوع والتعدد اللانهائيين للأوضاع الفردية ، التى تصفها وتنجح فى وصفها وحدها دون غيرها ، وبين الصالح العام ، ذى المضمون المؤكد والأكيد ، إذ أنه موضوع الوحى الإلهى ، وينتج عن هذا التوجه نموذج للتمفصل وللاستقلالية ، بين الحقلين الفكرى والدينى ، نموذج يبين مرة أخرى تطابقهما الحتمى ، و " الاتصال والترادف " الحتميين بين القيم الموظفة فى الحقلين ، والتشابه فى بنية الحقائق السارية هنا وهناك ، إلا أن هذا النموذج مبنى على أسس عكسية ومناقضة للأسس التى بنى عليها سيد قطب نموذجه.

فمن ناحية ، لا يمكن ولا يجب لأى حقيقة أن تكون سارية فى حقل من الحقلين إذا كانت الحقيقة المخالفة والمناقضة لها سارية فى الحقل الآخر ، أو إذا استحال الجمع بينهما ، وفى مقابل ذلك ، وجب تنازل الحقلين عن المطالبة الفردية بالشرعية الكاملة

والتامة ، إذ تتم عملية تأسيس تلك الشرعية وبنائها من خلال علاقة بنظامين مرجعيين :
العلم ، بوصفه بناء للمعرفة الفعّالة والمثبتة ، يعيبها قدر لا مفر منه من النسبية ، **والدين** ، كبناء للمعرفة الحقة والضرورية ، ولكنه يتعلق " بالرضاء الحر والكامل " و "بسريرة " الأفراد وقلوبهم ، ومن ناحية أخرى ، بما أن " الحقيقة المزدوجة " (يشير سيد عويس هنا إلى " السلف" العظيم : ابن سينا ، ابن رشد والفلاسفة) لا يمكن أن تناقض نفسها أو تتناقض فيما بينها ، فإنه يجب تنظيم تقسيم العمل بين الممثلين الشرعيين للحقول المختلفة بأكبر قدر من الحسم والوضوح والدقة ، فيتقدم العلم بأدوات وأساليب الإصلاح ، ويقدم الدين مضمونه – وذلك واجب ، إن شئنا العمل فى إطار رسالة المجتمع المصرى ، وإن أردنا المحافظة عليها – ويقوم الدين بتنظيم بناء القيم المركزية والمحورية التى يقوم الإصلاح بجعل تسجيلها ونحتها فى الوقائع وفى التاريخ ممكنا . وفى المقابل ، إذا قام الدين ببيان مضمون القيم والحدود التى فى داخلها يتحقق الإخلاص للهوية ، فإن العلم يختص بتعريف وتحديد الأساليب العملية لتحقيق تلك القيم وترجمتها إلى الواقع ، وتتشكل معالجة سيد عويس لمسألة " الخرافات " وما يسميه بـ " الثنائية الدينية فى المجتمع المصرى " ، تلك المعالجة التى احتلت موقعا مركزيا فى عمله كعالم اجتماع وفى التوجه الإصلاحى ، تتشكل وفقا لمقتضيات التمفصل والاستقلالية بين الحقلين الدينى والفكرى ، ويكون من المثير للاهتمام أن نكتشف أن تحقيقه الاجتماعى للخرافات يتبنى بنية الأبحاث فى العلوم الدينية ، التى تميز بين قضايا العقيدة ، بين العبادات والمعاملات .وهذا التبنى تحديد بالغ الوضوح للهدف ، وهو العودة لصحيح الدين ، أى العودة إلى الممارسة الأصلية والاصيلة لأحكام الدين والامتثال لإجماع العلماء والخضوع لعقلانية المعرفة ، المعرفة هنا بالامتثال للحقيقة الأمبريقية والتجريبية ، وإذا كان التعامل مع الحقائق التى نستخلصها من التجارب العلمية يسمح لنا بفضح المعرفة الزائفة للمشعوذين والمتطببين من منظور العلم ، فإن الذى يحتم ذلك الفضح وتلك المعركة مع المعرفة الزائفة هو حكم القرآن والسنّة فيها ، ولا يتعلق الأمر بإثبات امكانية اتفاق الدين والعلم الحديث ، والجمع بينهما ، إنما يرمي إلى إثبات كون العلم والدين متضامنين موضوعيا فى مواجهة عدو مشترك (التخلف) ، فى إطار تقسيم جديد وضرورى للعمل ، قادر ، دون غيره ، على إفساح الطريق أمام تقدم ورقىّ المجتمع وأعضائه.

وفى التوجهين (وهذا ما يمثل فى تقديرى أصغر قاسم مشترك لإنتماء السيدين إلى الدائرة الإصلاحية) ، يؤدى تمفصل ما هو فكرى (علاقة أبستمولوجية ومنهجية وتكنولوجية بالحداثة) ، وما هو دينى (الجهة العليا فى إدارة ما يتعلق بالهوية) إلى قيام السيدين بصياغة خطاب يبين " إلغاء السياسة فى خطاب سياسى غير مسيس " ، يطرح قضية العلاقة الإصلاحية مع السياسة والمكانة السياسية للإصلاحيين كأطراف فى اللعبة المجتمعية ، وتفصيل هذا أن رهان هذا التمفصل بين الحقلين الفكرى والدينى هو " احتلال الموقعين القطبيين للشرعية " فى تقاطع الحقلين ، وهما موقعان تركا شاغرين (أو على الأقل تم عزلهما والفصل بينهما) ، بعد قيام الدولة بإصلاح الأدوار والمكانة التقليدية لعلماء الأزهر.

ولا أود الخوض هنا فى تفاصيل تطوّر العلاقات بين الفئات المختلفة لرجال الفكر والقلم ، محدثين كانوا أم تقليديين (سلفيين) ، علمانيين كانوا أم دينيين (من رجال الدين) ، من ناحية ، والسلطة السياسية قبل وبعد يوليو ١٩٥٢ ، من ناحية أخرى ، وأكتفى هنا بالتركيز على خصوصية المقتضيات التى يفرضها الانتماء إلى الدائرة الإصلاحية على تلك الفئات أثناء قيام أعضائها بتحديد موقعهم من السلطة السياسية من ناحية ، وفيما بينهم ، من ناحيه أخرى ، ولن نذهب إلى ما يذهب إليه جيل كيبل ، الذى يرى أن هناك ثمة مبدأ ينظم تقسيم العمل الفكرى بين تلك الفئات ومشاركتها السياسية ، ذلك المبدأ هو التنافس بين " نظام وافد " (مترجم) يحتكره ويروج له مثقفون من " الطراز الحديث " ، على اتصال بالغرب ، و " نظام إلهى " يحتكره رجال الدين ، الذين يضمنون الإخلاص للهوية ، والقوّامون عليه (٧٢) .

وأتقدّم – فى ضوء ما سبق – بالفرضية التالية : تطرح مشكلة التمفصل بين النظامين (الوافد والإلهى) بنفس الطريقة ، وبنفس الرهانات ومع استخدام نفس المصطلحات ، على كل الأطراف المنتمية إلى الحقلين الفكرى والدينى ، وتشكّل تلك الظاهرة خصوصية التوجّه الإصلاحى . وبمعنى آخر ، لا يكمن " التناقض الجوهرى والرئيسى " ، بين رجال الدين من ناحية ، وصفوة المثقفين والمفكرين الحديثين ، من ناحية أخرى ، فى امكان توزيع " الموقعين القطبيين " للشرعية (كما عرفهما العالم الفرنسى بيير بورديو (٧٣)) فى حقلين منفصليين ، متميزين ، متنافسين ، حيث يقوم الطرف الثانى (بمحاولة) الحد من استبداد الحاكم ، ويقوم الطرف الأول بفرض الاعتراف بشرعية الهيمنة على المهيمن عليهم ، وهذا ما توحى به مقولة كيبل وفرضياته ، بقدر ما يكمن فى الملاحظة التالية : من داخل أى من الحقلين ، يظهر أداء الأدوار المرتبطة بكل من

القطبين ، وكأنه يتعارض تماماً ، بنائياً وجوهرياً ، مع أداء الادوار المرتبطة بالقطب الآخر، والقضية المطروحة إذن ليست قضية شرعية الإصلاح ، إنما قضية **إضفاء الشرعية** على ذلك الإصلاح الحائر والممزّق بين توترات التيارين المتعاكسين ، تيار العقلانية وإعادة البناء وتيار العودة إلى السلف وإعلاء راية الهوية ، تياران يعبّران عن نفسهما فى الحقلين. وبمعنى آخر : يكون العجز فى الشرعية ، المرتبط بحتمية وضرورة تحديد علاقة الذات بالسلطة ، إنطلاقا من أحد القطبين ، بمثابة المشكلة البنائية الرئسية التى تصادف أى اختيار لموقع إصلاحى ، فرجل الدين المنتمي إلى المؤسسات ، ورجل الدين الإصلاحى ، ومستشار الامير ، كل هؤلاء متورطون مع السلطة بسبب مساهمتهم فى استبدادها ، مهما كانت تلك السلطة وحتى لو ترتب على تلك المساهمة التخفيف من حدة هذا الاستبداد ، وهؤلاء معزولون ، بحكم موقعهم ، عن الجماهير ، وللمثقفين العضويين ، حاملى أمانة الأصالة ، تاثير مباشر على الشرعية ، إلا أن قربهم من المجتمع، وصلاتهم به ، يدفعان الأمير إلى الشك والاشتباه فيهم ، ويحثهم على اختيار صف المعارضة والمقاومة .

وتطرح معالجة السيدين لهذا العجز فى الشرعية قضية علاقة الإصلاحى بالسلطة ، تطرحها كمشكلة ، والدواء هو نفى السياسة ، إلا أن جرعة هذا الدواء تختلف فى الحالتين ، فيلجأ سيد عويس إلى " مفهوم المفكّر " - يلاحظ استعماله واختياره لـ " مفهوم المفكر " ، الذى يشير إلى شرعية عمله ، وتجنبه للفظ " مثقف " ، الذى يركّز على بعد المكانه الاجتماعية ، ويسمح استعمال هذا المفهوم بالابتعاد عن السلطة ، ويمد مسافة بينه وبينها : " *إن دور المفكر لا يمكن أن يكون سوى أن يرشد المصلح ، أنه لا يصلح ، ولكن يرشد المصلحين وينشر الوعى بين القادرين على استيعاب هذا الوعى* " (٧٤) ، وبما أن السياسة ماهى إلا التعبير عن الخلاف حول أولويات المجتمع ، فإنها تعرقل حتما الإصلاح ، ولذلك يجب على المثقف أن يطرحها جانبا ، ويجب أن تنحصر اهتماماته فيما يفيد الصالح العام ، ذلك الصالح الذى يرتفع بمقتضى تعريفه فوق الصراعات الحزبية .

ويعوّض سيد عويس عن هذا الانسحاب من السياسة ، الذى لا يترتب عليه قطع الصلات والأواصر بالمجتمع ، والذى يرمى ، على العكس من ذلك ، إلى ادماج المثقف فى هذا المجتمع فى " محليته " و " قطاعيته " ، يعوّض سيد عويس هذا الإنسحاب بالتمسك

بأخلاقيات تحث على المشاركة وعلى الإنحياز ، ولا يقيّم هذا التمسك بنتائجه الملموسة ، نظرا لهشاشتها من جرّاء تآمر موضوعى لعوامل شتّى ضد أهداف الإصلاح ، إنما يقيم بالتوتر والمجهود اللذين يولدانه وهو توتر دافعه " إنسانى " ، يحب للبشر الخير الذى يفعلونه من حولهم.

وموقف سيد قطب اللا سياسى - ومن الأدق أن نتحدث هنا عن عداء للسياسة - أكثر راديكالية من موقف سيد عويس إذ يرى سيد قطب أن ظهور السياسة ، أى الفكرة التى بمقتضاها يمكن أن تكون السلطة والحاكمية محل نزاع وتنافس فى مجتمع ما ، هو أبلغ دليل على الطابع الجاهلي لهذا المجتمع ، وبالطبع ، اشترك أتباع حسن البنا فى الصراعات السياسية فى تلك الفترة ، واشتركوا أيضا فى أحط المناورات السياسية التى حاول من خلالها القصر أن يدعّم سلطته بالاعتماد على أحزاب الأقلية بصفة عامة وعلى الإخوان بصفه خاصة ، فى مواجهة الغضب المتزايد للحركة الوطنية ، كما أن الصراع على قيادة حركة يوليو هو الذى أدّى إلى الصدام العنيف بين عبد الناصر والاخوان ، الذى لم يكن وليد الخيارات الاقتصادية والاجتماعية للضباط الاحرار. وبمعنى آخر ، إن تحرّك الإخوان الذين يطالبون بمقتضاه الوصاية والرقابة على الدولة ، هو نفس التحرّك الذى يدفعهم إلى النطق بالحكم بـ " إبعاد وعزل السياسة " ، على حد تعبير جيل كيبل (٧٥) ، ورغم دعوة جمال عبد الناصر الملحّة ، ورغم التقارب والتشابه الأيديولوجى بين الاخوان واللواء محمد نجيب ، سيرفض سيد قطب تحرير برنامج " هيئة التحرير " ، ونظامها الداخلى (هيئة التحرير هى أول " تنظيم جماهيرى " أنشأه نظام الضباط الأحرار - بـ " قرار فوقى ") ، ويفسر هذا الامتناع ، وهذا الرفض لقواعد لعبة الممارسة السياسية ، الصدام العنيف بين أهم طرفين ساهما فى ثورة يوليو ، صدام وقع ، رغم ، أو بسبب انتمائهما لنفس الفئات الاجتماعية ، الطبقات الوسطى ، وتمثيلهما لنفس المصالح وتمسكهما بإيديولوجيتين وبرامج متماثلة.

ومن الجلي الواضح أن هناك اختلافا جوهريا وجذريا بين أنماط وأشكال " المجتمع الصالح " التى يدعو إليها السيدان ، قبل وبعد " تبنيهما " للإصلاح ، وهذا الاختلاف هو اختلاف فى مضمون مشروع كل منهما ، وفى تصورهما لمضمون الواقع المعاش للأفراد ، ذلك الواقع الذى يراد تنظيمه ، وهناك تعارض بين راديكالية سيد قطب الصارمة والمتشددة ، المتمسكة بإسلام خالص ، وبإيمانه بالدور الطليعي لصفوة إسلامية ،

من جهة ، ومن جهة أخرى ، التسامح اللانهائى والإحساس العميق بأهمية الحريات الفردية و بمزايا الحلول الوسطى والمساومات عند سيد عويس ، ولكنهما في خلاصة القول ، ينتميان إلى مجال واحد للمعانى وإلى تاريخ واحد ، هما مجال وتاريخ " التراث الإسلامى " . واجتماعهما داخل ذلك الإطار لا يعود فقط إلى استمرارية النظام المرجعى الإسلامى وإلى تشرب فكر الرجلين به ، وإلى قدرة هذا النظام على إنتاج ممارسات وسلوكيات مماثلة لتلك التى " تعلمنت " واستقلت عن الدين فى مجتمعات أخرى ، إنما تقود ، بصفه أساسية إلى الطابع المتكرر والدورى لتوجهات ومواقع السيدين فى تقاطع الحقول الثلاثة ، حقول لم تحصل أبداً على استقلالها التام ، ولم تنجح أبداً فى التمفصل فيما بينها على أكمل وجه ، ذلك الطابع الذى نصب السياسة بوصفها الأسلوب العملي التفاعل بين تلك الحقول حكماً – يحكم بين المعيار وإعادة انتاجه ، ولعلنا وصلنا بذلك إلى أدق تعريف للإصلاح .

الهوامش

1 - Cf. MITCHELL (T.), 1988, *Colonising Egypt*, Cambridge University Press.

٢ – في :

Le Réformisme revisité : Réflexions sur les articulations possibles de l'ordre transcendantal et de l'ordre traduit,

قدمت في ندوة :

Intellectual culture in modern and contemporary islamic history, Orientasches Seminar, décembre 1990, Bonn.

٣ – فيما يخص سيد قطب ، انظر أعماله المنشورة ، لا سيما سلسلة المقالات التي قام بنشرها بصفة شبه شهرية في مجلة الشئون الاجتماعية ، الصادرة عن وزارة الشئون الاجتماعية ، في الفترة بين ١٩٤٠ و ١٩٤٨ ، وبلغ عددها ٤١ مقالة بإمضائه ، و ١٣ مقالة بإمضاء " س. ق. " ، تدفع قرائن متعددة ومتنوعة ، تتعلق بالأسلوب البلاغي وبمضمون تلك المقالات ، إلى نسبتها إليه. والغريب أن الذين تصدوا لدراسة أعمال سيد قطب أهملوا جميعا تلك المقالات – إن علموا بوجودها !

وإلى جانب تلك الأعمال ، تأثرت محاولتنا لقراءة مسار سيد قطب بالدراسات والأعمال التالية :

CARRE (O.), 1984, *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presses de la FNSP, Paris ;

حافظ دياب ، ١٩٨٨ : المشروع الناصري والخطاب القطبي : سيد قطب ، دراسة حالة في مؤلف أصدره سعد الدين إبراهيم : " الإنتلجنسيا العربية : المثقفون والسلطة " ، منتدى الفكر العربي ، عمان.

حسن حنفى ، ١٩٨٨ ، الحركات الدينية المعاصرة ، مدبولى ، القاهرة.

KEPEL (G.), 1984, *Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, La Découverte, Paris.

وفيما يخص سيد عويس ، انظر أعماله المنشورة ودراساته الاجتماعية وسيرته الذاتية التى رواها فى مؤلفين : " نشأة مهنة الخدمة الاجتماعية فى مصر : تاريخ شخصى " ، ١٩٧٣ ، و " التاريخ الذى أحمله على ظهرى – ٣ أجزاء " ، ١٩٨٥ ، ١٩٨٦ ، ١٩٨٧ ، دار الهلال ، القاهرة ، وقام بترجمته إلى الفرنسية فريق مكون من ن. الأزهرى ، ج. ديلانو ، أ. روسيون.

والفرضيات المتعلقة بمسار سيد عويس تستمد شرعيتها من مناقشات طويلة أجريتها معه ، وتجدر الإشارة إلى أنه امتنع عن تأكيد أو نفى صحتها ، وإن دل هذا المسلك على شىء ، فإنما يدل على حسه المرهف كعالم اجتماعى جليل.

٤ – فيما يخص تلك الجمعية ، انظر :

FARAG (I.), 1992, " Croyance et intérêt : réflexions sur deux associations islamiques ", *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale, Egypte-Turquie*, Dossiers du CEDEJ.

٥ – انظر :

ROUSSILLON (A.), 1991, " Réforme sociale et politique en Egypte au tournant des années 1940 ", *Genèses*.

٦ – ١٩٤٥ ، التصوير الفنى فى القرآن ، القاهرة ، و ١٩٤٧ ، مشاهد القيامة فى القرآن ، القاهرة.

٧ – سيد قطب ، ١٩٤٨ ، النقد الأدبي : أصوله ومناهجه ، القاهرة ، ص ٣ .

٨ – سيد قطب ، ١٩٤٠ ، " الوعظ الدينى وظيفة اجتماعية قبل كل شىء " ، مجلة الشئون الاجتماعية ، ١/٥ ، ص ٢٢ .

٩ – حسن حنفى ، المرجع السابق ، ص ١٧٣ – ١٧٥ ، مواقع هامة ، تؤسس الذاكرة التاريخية للمواجهة الوطنية ضد الإحتلال البريطانى.

١٠ – انظر على سبيل المثال مقالاته فى النقد الأدبى ، التى تناول فيها بالدراسة معاصريه : طه حسين ، المازنى ، العقاد ، نازك الملائكة.

١١ – " التاريخ الذى ... " ، المرجع السابق ، ص ١٥٨ ، الترجمة الفرنسية.

١٢ – " التاريخ الذى ... " ، المرجع السابق ، ص ١٢٧ – ١٢٩ .

١٣ – المرجع السابق ، ص ٨٩ – ٩٠.

١٤ – المرجع السابق ، ص ٧٨.

١٥ – المرجع السابق ، ص ١٥١.

١٦ – المرجع السابق ، ص ٣٥ – ٣٦ .

١٧ – المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

١٨ – سيد قطب ، إبريل ١٩٤٢ ، " هل نحن متحضرون ؟ الفوارق السحيقة بين مظاهرنا وحقائقنا " ، فى مجلة الشئون الاجتماعية ، ٣/٤ .

١٩ – المرجع السابق ، ص ٧١ .

٢٠ – إبريل ١٩٨١ (؟) ، " صحة النسل ، أهم منابع الثروة القومية " ، مقالة بإمضاء " س. ق. " فى مجلة الشئون الاجتماعية ٢/٤ .

٢١ – سيد قطب ، ١٩٤٠/٩ ، " نقص تشكيلاتنا الاجتماعية : هل نحن أمة ؟ " ، مجلة الشئون الاجتماعية ١/٩ .

٢٢ – سيد قطب ، ١٩٤١/١٠ ، " مشروعات الإصلاح يجب أن تنبع من البيئة وتعتمد على الإحصاء والتجربة " ، فى مجلة الشئون الاجتماعية ٢/١٠ .

٢٣ – سيد قطب ، ١٩٤٠ ، " مباهج الحياة عنصر أصيل فى الإصلاح الاجتماعى " ، فى مجلة الشئون الاجتماعية ١/٣ ، ص ٢٦ .

٢٤ – المرجع السابق ، ص ٢٨ .

٢٥ – سيد قطب ، ١٩٤٢٣/ ، " الروح المصرية الثمينة يجب أن تنبعث فى دمائنا وتفكيرنا وتاريخنا " ، فى مجلة الشئون الاجتماعية ٣/٣ ، ص ٥٦ .

٢٦ – سيد قطب ، " الوعظ الدينى ... " ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

٢٧ – المرجع السابق ، ص ٢٣ .

٢٨ – سيد قطب ، ١٩٤١ ، " العالم الجامح يتوب إلى الرشد " ، مجلة الشئون الاجتماعية ٢/٤ ، ص ٥٢ .

٢٩ – المرجع السابق ، ص ٥٥ .

٣٠ – سيد قطب ، أغسطس ١٩٤١ ، " عالم جديد فى طيات هذا الجحيم " ، مجلة الشئون الاجتماعية ٢/٨ ، ص ٥٦ .

٣١ – المرجع السابق ، ص ٥٧ .

٣٢ – سيد عويس ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

٣٣ – سيد عويس ، المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

٣٤ – المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

٣٥ – إيمان فرج ، المرجع السابق ، ص ٣ .

٣٦ – المرجع السابق ، ص ٦ .

٣٧ – المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

٣٨ – المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

٣٩ – المرجع السابق ، ص ١٨١ .

٤٠ – سيد عويس ، المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

٤١ – المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ماء الحياة ، ص ١٣٩ .

٤٢ – المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

٤٣ – المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

٤٤ – سيد قطب ، " مباهج الحياة " ، المرجع السابق ، ص ٥٣ .

٤٥ – سيد قطب ، ١٩٤٠ ، " ضريبة التطور " ، مجلة الشئون الاجتماعية ١ / ٦ ، ص ٤٥ .

٤٦ – سيد قطب ، ٤ / ١٩٤٠ ، " ثقافة المرأة يجب أن تخضع للوظيفة الاجتماعية " ، مجلة الشئون الاجتماعية ١ / ٤ ، ص ٣٥ .

٤٧ – وهو هدف رفضته أول المناضلات من أجل تحرير المرأة ، انظر :

FENOGLIO ABD EL AAL (I.), 1988, *Défense et illustration de l'Egyptienne aux débuts d'une expression féminine*, CEDEJ, Le Caire.

٤٨ – سيد قطب ، " مباهج الحياة " ، المرجع السابق ، ص ٣٣ .

٤٩ – سيد قطب ، " مشروع بيفيردج إتجاه عالمى لا مشروع محلى " ، مجلة الشئون الاجتماعية ٤ / ٥ ، ص ٢٢ .

٥٠ – ١٩٤١ ، " المقدسات الإنسانية والقومية أصبحت لعبة يتلهى بها بعض العابثين » ، مجلة الشئون الاجتماعية ١١٢/ ، ص ٣٢ –٣٦ .

٥١ – المرجع السابق ، ص ٣٢ .

٥٢ – المرجع السابق ، ص ٣٥ .

٥٣ – نقله وترجمه :

CARRE (O.), 1984, *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presses de la FNSP, Paris, p. 14.

٥٤ – المرجع السابق .

٥٥ – ١٩٧٧ ، حديث عن المرأة المصرية المعاصرة ، دراسة ثقافية اجتماعية ، القاهرة ، ص ١١ .

٥٦ – المرجع السابق ، ص ١٤ .

٥٧ – المرجع السابق ، ص ١٥ .

٥٨ – المرجع السابق ، ص ١٨ .

٥٩ – المرجع السابق ، ص ٢٠ .

٦٠ – ١٩٧٧ ، " حديث عن المرأة المصرية " ، المرجع السابق ، ص ٩ ، الخط المسطر منّى.

٦١ – انظر ، تحديدا ، ١٩٦٦ ، " الخلود فى التراث الثقافى المصرى " ، القاهرة ؛ ١٩٧٠ ، " حديث عن الثقافة : بعض الحقائق الثقافية المعاصرة " ، القاهرة ؛ ١٩٧٣ ، " عطاء المعدومين : نظرة الثقافيين المصريين نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى " ، القاهرة.

٦٢ – المرجع السابق ، ص ١٧ ، وفى النص الفرنسي ، ترجمت " مستحدث " بـ " تغيرات تسببت فيها أطراف " ، لأركز على التمييز بين هذه الصيغة ، التى تتضمن فكرة تدخل عامل إرادى/خارجى فى تكوين ونشأة شىء ، تدخلا ينتج عنه تحويل مسار هذا الحدث أو الشىء ، وابتعاده عن مساره الطبيعى ، وبين " حديث " ، أى حديث بالمعنى التاريخى للكلمة ، و " محدث " ، أى حديث بالنسبة إلى تراث ما ، مع انتماء الحديث إلى تاريخية هذا التراث.

٦٣ – ١٩٨١ ، " الإبداع الثقافى على الطريقة المصرية " ، القاهرة ، ص ١٦ .

٦٤ – ١٩٦٥ ، " من ملامح المجتمع المصرى المعاصر : ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعى " ، القاهرة ، ص ٣ من المقدمة.

٦٥ – " التاريخ الذى أحمله " ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

٦٦ – لا سيما فى مقدمة عمله " حديث عن المرأة " ، المرجع السابق ، ص ١٠ ، وأيضا فى مقابلات مع كاتب هذا المقال.

٦٧ – انظر :

REID (D.), 1990, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press.

٦٨ – وفى تقديرى ، هذا هو الفارق الأساسى الذى يميزها عن الإنتاج المعرفى

للاستعمار فى المغرب العربى : على عكس الحالة المصرية ، لم تتوجه المعرفة المنتجة إلى المواطن المحتل ، الذى أبعد تماما عن تلك المعرفة المكونة عنه ، وكانت تلك المعرفة تتوج فقط إلى الإدارة الإستعمارية ، لتسهيل مهامها ، أو للجماعات العلمية ، التى قد تجدها ذات مغزى من منظور مقارن.

وعلى عكس ذلك ، المصرى هو موضوع وهدف الموصل إليه ، للمعرفة المكونة عنه ، تلك المعرفة التى تشكل فى الوقت ذاته أهم قنوات التغريب الإصلاحى.

٦٩ – سيد قطب ، ١٩٢٢ ، " العقلية الاجتماعية أهم من الإصلاحات الاجتماعية " ، مجلة الشئون الاجتماعية ٣/٨ .

٧٠ – حسن حنفى ، المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

٧١ – سيد عويس ، التاريخ ، المرجع السابق ، ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

٧٢ – ١٩٨٥ ، " الإزدواجية فى التراث الدينى المصرى " ، دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية ، القاهرة.

73 - BOURDIEU (P.), 1982, *Ce que parler veut dire* , Fayard, Paris, p. 155.

٧٤ – سيد عويس ، المرجع السابق ، الجزء الثانى ، ماء الحياة ، ص ٤٠ .

75 - KEPEL (G.), juillet-août 1984, " L'Egypte aujourd'hui : mouvements islamistes et tradition savante ", *Annales* 4.

محورية الموسيقى المصرية

بقلم فيليب ڤيجرو
ترجمة د . لورين زكرى

من الأمور البديهية أن مصر ظلت ، على مدى سبعين عاماً (١٩٠٤ – ١٩٧٥) ، تمثل نموذجاً ثقافياً بالنسبة لبقية العالم العربى ، فى مجالى الموسيقى والغناء. وإذا كان تحديد التاريخ للظواهر الثقافية المركبة ، بطريقة دقيقة ، يتسم دائماً بشىء من التعسف وعدم الاتساق ، فإن علينا توضيح الحدين اللذين نقترحهما . فالحد الأول ملموس ، ويشير إلى بداية تصنيع الاسطوانات فى مصر ، أما الحد الثانى ، فهو يتسم بطابع أكثر دلالة ، إذ يؤرخ لاختفاء أكبر صوت عربى فى هذا القرن.

كانت عوامل هذه الهيمنة ووسائلها ، عديدة :

١– عوامل تاريخية ، واقتصادية ، وديموجرافية.

٢– وسائل الاتصال : الاسطوانة ، والسينما ، والإذاعة.

٣– الوسيلة السياسية.

لقد شكلت أجيال من الشعراء والموسيقيين والمطربين لغة موسيقية ونقلتها خلال الفترة التى نتناولها ، وفرضت هذه اللغة نفسها على باقى العالم العربى ، واعتبرها الكثيرون – بفضل الشعور بالولاء لأصواتها الكبيرة – التعبير الوحيد عن وحدتهم.

إن تناول محورية الموسيقى المصرية يستدعى ، قبل أي شيء ، تعريف لغة الموسيقى ، واستعراض تاريخ صياغتها. كما أن مثل هذا المدخل يلفت النظر إلى أهمية الظاهرة ، وهى الأهمية التى تولد عنها خطاب يميل إلى الشمولية والتعميم (يتحدث المثقفون العرب أو الأوروبيون عن " الأغنية المصرية المائعة ") ، وهذه الضخامة مرتبطة بالنظام الهائل للإنتاج الفنى الذى شهدته مصر منذ الثلاثينات ، وبغياب مثل هذا النظام ، فى نفس الوقت ، فى دول عربية أخرى [1] . ولكن حتى إذا ما استطاعت هذه اللغة أن تفرض نفسها على المساحة التى يتناولها بحثنا – خلال فترة يمكننا تقدير امتدادها فيما بين أوائل هذا القرن وأوائل الثمانينات – إلا أنها كانت ثمرة لولادة متعثرة ، تعرضت على امتداد تاريخها لانقطاعات ، وفترات توقف عنيفة ، وتلاعبات أيديولوجية. وإذا ما نظرنا إلى هذا الانتشار القوى من الداخل ، فسنجده مليئاً بالاضطرابات ، فمن الصعب أن يكون الموقف على غير ذلك ، حيث أن الفترة التى تقع بين نهضة الموسيقى المصرية وحتى فترة قريبة ، شهدت بزوغ تحدى الحداثة على أرض مصر. ولم تفلت الموسيقى من مثل هذه المواجهة . إن مشكلة " الأصالة – الحداثة " تطرح نفسها من جميع زوايا التحليل ، نظراً لوجود الموسيقى الأوروبية بصورة واضحة منذ فترة النهضة – لقد تشكلت الموسيقى المصرية فى جو صِرْف من تعدد الأجناس ، وأدرجت منذ البداية (من حيث الموقع !) بين كل من الموسيقى التركية والموسيقى الغربية [2] – ولحضور وسائل الاتصال وأشكال التعبير الفنية الأوروبية (المسرح ، الأوبرا ، قهوة المغنى) التى أسفرت عنها التكنولوجيا الأوروبية ، بطريقة عنيفة وبأعداد كبيرة ، ولإسهام الفكر الغربى الحديث (العقلانية) ... إن المشكلة الأزلية ، مشكلة الأصالة – الحداثة ، تصادفنا فى كل ثنية من ثنايا التحليل.

وترمى هذه المقالة إلى دراسة انتشار الموسيقى المصرية فى العالم العربى ووسائل انتشارها. وعلينا ، بوجه عام ، إبراز مفارقة أولى ، وهى أن هذه الموسيقى ، عندما يصل تجاوزها لحدود القطر المصرى إلى أقصى مداه – أو ، بعبارة أخرى ، عندما تصل هذه الموسيقى إلى هذه المحورية بصفة مستمرة – تواجه أقصى وأهم مراحل طرح التساؤلات الخاصة بها . وقد تناولت هذه التساؤلات ، فى بداية الأمر ، نظامها (مؤتمر الموسيقى العربية فى عام ١٩٣٢) ثم تناولت جوهرها (الحوار الأيديولوجى الذى ظهر غداة ثورة ١٩٥٢) .

إن العناصر المشتركة بين فكر عبده الحامولى ، " رئيس المدرسة الخديوية " (وهى تسمية جارية ولكنها قد تؤدى إلى الخلط) وفكر الشيخ محمد عبده ، والعلاقة بينهما ، حوالى عام ١٨٢٠ ، تضع تجربة إعطاء الطابع الفردى للموسيقى المصرية وصياغته ، فى صدر الإشكالية الإصلاحية. وإذا ما أخذنا تلك الفترة ، وما تلاها من انتفاضات ، فى الاعتبار ، فسوف نجد أنفسنا أمام ما يزيد على القرن من الإصلاح. ورغم أنه أمر غير متوقع ، فإن الدراسة المتعمقة لظهور محورية الموسيقى المصرية عليها أن تأخذ فى الاعتبار هذا الاتجاه . إننا نرمى فى هذه المقالة إلى تناول تسلسل أحداث الإصلاح الموسيقي فى مصر لحين دراسة تتسم بمزيد من الخصوصية. هناك ، إلى جانب ذلك ، مفارقة ثانية ، قد لا تكون منعزلة أو مقصورة على مصر ، ولكنها تتسم هنا بطابع حاد ، وهى أن أدوات المركزية هى نفسها التى أثارت انقلاباً فى بنية الموسيقى والأغنية. وهناك أمر جدير بالملاحظة ، وهو أن تطور الأشكال يتبع ، من حيث الترتيب الزمنى ، الهيمنة المتتالية لكل من وسائل الاتصال هذه ، التى تفرض ، بصفة نهائية ، معاييرها وتساهم فى تطوير الذوق :

ا – فالإسطوانة ، ساهمت – عن طريق الوسائل الفنية التى تقدمها – فى اختفاء الأشكال الارتجالية.

ب – وأدى ظهور المسرح إلى الحاجة إلى طريقة تعبير جديدة ، تتسم باندماج الأغنية فى القص.

جـ – السينما : ترتب عليها اندماج الأغنية فى الفيلم واستقلال الأغنية ، بطريقة موازية ، باعتبارها منتج مستقل.

وحيث أن عدداً من الكتاب قد تناولوا فى أعمالهم القيمة دراسة تأثير وسائل الاتصال على تطور لغة الموسيقى المصرية (٣) ، فسوف نكتفى هنا – مراعاة لمنطق هذا البحث – بالإشارة إلى المفارقة الثانية.

علامة أولى فى سياق الإصلاح الموسيقي فى مصر

عندما نشير إلى محورية مصر فى العالم العربى ، فى مجال الأغنية ، التى توصف بالأغنية " المتقنة " أو المنوعات ، والفيلم الموسيقى ، فهذا يعنى – فى رأى الجميع – الإشارة إلى حقبة تاريخية بعينها ، تلك التى تمتد ، بصفة إجمالية ، من فترة ما بين الحربين العالميتين وحتى أيامنا هذه. إن هذه الحقبة تتوافق ، بالفعل ، مع إعادة

تعريف أشكال الموسيقى والأغانى العربية ، وصياغة لغة جديدة لها ، سواء كان ذلك فى مجال اللحن والنصوص ، أو فيما يخص تصور دور الأوركسترا. فالموسيقى التى تمخضت عن هذا العمل التجريبى (قد يقول البعض العمل التخريبى العميق !) موسيقى لها قوة لم يسبق لها مثيل ، حملتها وسائل الاتصال فاغرقت العالم العربى. ولكن إذا اقتصرنا على دراسة هذه المرحلة - التى تمثل مرحلة مركزية بالنسبة لموضوعنا - فإن ذلك قد يمثل تغاضياً عن الجهود الأولى التى بذلت فى مجال الصياغة ، والذى تميز بها أوائل هذا القرن ، وتجاهلاً للعملية التى جعلت الموسيقى المصرية تستحق اسمها ، عندما حاولت أن تتخذ - فى مواجهة الموسيقى العثمانية - طابعاً خاصاً بها ، حتى إذا كانت قد ورثت من هذه الأخيرة جزءاً من نظام مقاماتها وإيقاعها. وتجددت ، خلال هذه الفترة ، أشكال قديمة ، أصبحت تمثل رصيداً لتراث غنى. إن هذه الأشكال (الدور بوجه خاص) هى التى كونت أسس المحورية التى نتحدث عنها.

كان جورجى زيدان من الكتاب النادرين الذين أشاروا إلى النهضة دون الفصل بين الأدب والموسيقى ، فقال : " لقد كان هناك داخل هذه النهضة (أى النهضة الأدبية) حركة فكرية موسيقية. لقد طرأ على الموسيقى تغيير أملته الظروف الاجتماعية. وأشتهرت مجموعة من الموسيقيين والمطربين ، وكان على رأسها عبده الحامولى ، وهو مؤسس لطريقة جديدة فى الغناء فى مصر" (٤) . ويسجل التاريخ أن حلبياً يدعى شاكر أفندى ذهب إلى مصر ، خلال القرن الحادى عشر الهجرى ، وجلب معه ما تبقى من الغناء العربى فى العصر الذهبى ، الذى ورثه الحلبيون والمكون من التواشيح والقدود. إن هذا التراث ، الذى ظل كما هو خلال القرون التالية ، هو ما جمعه عبده الحامولى ليصبغه بطابع أدائه. ونظراً لتزايد صيته ، كان الحامولى أول مغنى عربى يلتحق ببلاط الخديوى إسماعيل. ومن المؤكد أن الموسيقى والغناء المصرى بدأ هنا تاريخياً جديداً. فقد ذهب الحامولى عدة مرات إلى اسطنبول مع الخديوى ، واستمع إلى العازفين والمطربين الأتراك. ومما لا شك فيه أن هذه الإقامة فى البلاط الخديوى والرحلات المتكررة إلى عاصمة الباب العالى ، أدت عن طريق الحامولى وكبار مغنيى وموسيقيى القرن التاسع عشر - الذين وجهت إليهم الدعوة لإحياء حفلات فى قصر يلدز ، مثل يوسف المنيلاوى ومحمد عثمان ومحمد سليم والشنتورى والبغدادى والعقاد وإبراهيم سحلون (٥) - إلى جلب مساهمات حاسمة إلى الموسيقى المصرية ، وكان ذلك فى ثلاث مجالات على الأقل :

- توسيع مجموعة المقامات : تم تبنى بعض المقامات التى كانت غير معروفة ، وخاصة النهاوند (وهو يوازى المقام الصغير) ، والحجاز كار ، والراست ، والعجم.

– فن التحوير داخل نفس الأغنية ، وسوف يكون لذلك أهمية حاسمة فى تطور الدور.

– توسيع قائمة الإيقاعات (لصالح الموشح بصفة خاصة) .

التفت عبده الحامولى بعد ذلك إلى أشكال الغناء المحلية التى يغنيها المنشدون (الذين كانوا يعرفون فى ذلك الحين باسم أولاد الليالى) والمداحون (الضاربون بالدفوف) فقام بإجراء توليفة منها ، وكان ذلك أساس الموسيقى المصرية. إننا لا نعرف الكثير عن الفترة التى سبقت تكوين هذه " الكلاسيكية " المصرية. وهناك احتمال ، أن يكون الموقف هنا ، تجاه المألوف (التراث الكلاسيكى العربى – الأندلسى ، تونس ، ليبيا) مماثلا للحال فى أماكن أخرى ، مثل شمال أفريقيا ، على سبيل المثال ، حيث نجد أن مدارس الإنشاد الدينى والجمعيات الدينية هى التى تحافظ على التراث وعلى نقل قواعد الغناء.

فى هذا الصدد علينا أن نشير ، من الآن فصاعداً ، إلى تلاشى الحواجز تماماً – فى ظل النهضة – بين الإنشاد الدينى والغناء الدنيوى. إذ يتجاور المشايخ والأفندية فى الموروث الكلاسيكى ، حيث أن الأفندية تلقوا تعليمهم على أيدى المشايخ. وفى المقابل ، فإن الغناء الدنيوى الذى ينشده الأفندية يجذب الشيوخ. وهذا الموقف يطرح مشكلة على المستوى السوسيولوجى. كيف يمكننا تصور تجاوز الشيوخ للحاجز – وهو حاجز ضخم على المستوى القانونى – الذى يفصل بين الإنشاد الدينى والغناء الدنيوى ؟ ويرجع هذا الحاجز إلى حيلة قانونية ماهرة وضعها الفقهاء ، ترمى إلى التمييز بين الغناء من ناحية والتجويد والتعبير من ناحية أخرى. هذا بالإضافة إلى أن من كان يختار أداء الأغانى الدنيوية ، ويحيط نفسه بآلات موسيقية محظورة ، بشكل أو بآخر ، من جانب المذاهب الشرعية ، كان يعتبر فناناً. ويبدو أن مثل هذا الوضع لم يكن أمراً يحسد عليه استناداً إلى المبدأ الذى يرى أن طبيعة المهنة تؤثر على ذهن من يمارسها (وتعتبر مهنة الغناء مهنة ماجنة) ، كان المذهب الحنفى يرى أن شهادة الفنان باطلة ، وظل ذلك الوضع قائماً حتى تم التصويت ، فى الأربعينات ، على لائحة تلغى هذه القاعدة. ومن المؤكد أنه يتعين علينا توضيح مسألة خاصة بالمفردات وتعريف ما يعنيه لقب الشيخ بوجه خاص. فهناك شيخ وشيخ. إن الشيخ الكبير يربطه بالأزهر لقب يكرس سنين طويلة من دراسة الأحكام الشرعية والتعمق فيها ، " وجميع الأشياء الكفيلة بإبعاده عن الفعل الحرام " كما صرح مفتى بالأزهر ، عند استشارته فى هذا الشأن. ولا يندرج أى من المشايخ الذين

اشتهروا – خلال فترة النهضة – فى مجال الغناء : المنيلاوى ، الشيخ سيد الصفتى ، والشيخ أحمد حسنين ، والشيخ على الحارث ، والشيخ محمد أبو العلا * ، والشيخ سلامة حجازى ، والشيخ سيد درويش ... إلخ ، ضمن الفئة السابقة. فقد شغل معظمهم وظيفة قارئ فى مسجد من مساجد الأحياء ، بالإضافة إلى أنهم من حفظة القرآن ، وهذا يكفى لكي يطلق عليهم لقب " شيخ ". فخروجهم على القانون ، أى انتقالهم إلى الغناء الدنيوى ، لا يعتبر – من منظور اجتماعى – تضحية.

هل هناك فى مجموعة النصوص عنصر تمييزى ؟ هل يمكننا الاعتقاد بأن مما ييسر من انتقال هؤلاء المشايخ إلى الغناء الدنيوى ، هو أن لغة هذه الأغانى ، سواء كانت بالفصحى أو بالعامية ، تتضمن قدراً لا بأس به من اللبس فى التعبير عن الحب الإلهى والحب الإنسانى ؟ هناك ، بكل تأكيد ، تقليد شعرى صوفى (إن هؤلاء الشيوخ ينشدون فى الحلقات) يعبر عن الحب الإلهى بعبارات تنتمى إلى الحسية الدنيوية (ابن الفارض) . وسوف نجد بعد ذلك ، أن أم كلثوم احتفظت بهذا التقليد (رباعيات الخيام ، رامى/ السنباطى). وعلينا هنا إدراك تمييز النوع. إن أحد الأعراف التى تسمح بهذا النفوذ المتبادل بين هذين المجالين هو الاستخدام الصرف للمذكر للإشارة إلى المحبوب. ويتعين اعتبار المذكر مجازاً للحجاب فى القصيدة الدنيوية (حجاب نحوى) أو أنه لا مذكر ولا مؤنث ، ويشير إلى وجه المحبوب الذى يتعذر تمييزه ووصفه (٦) . وفى معظم الأحيان يتم تجاوز لبس الجنس عن طريق المجاز والكناية. إن أصل الغرام وما يثيره ، ليس مشهد المحبوب. ولكن جزءاً منه (القوام ، الخد ، النظرة) . ويخضع عدد كبير من قصائد سلامة حجازى الأولى شبه الغرامية وشبه الدينية (شكوتى فى الحب ، سلوا حمرة الخدين) لهذه القاعدة. ومن هذه الزاوية ، لا يتم توجيه الكلام إلى المحبوب مباشرة ، بل تتم الشكوى إلى طرف ثالث. ولكن هناك استثناءات مشهورة (مثل " أراك عصى الدمع ") . بل أن بعض الشيوخ يسجلون أحياناً قصائد غرامية – تدشن مرورهم إلى المجال الدنيوى – يستخدمون فيها المؤنث فى مخاطبة المحبوب ، ولا يوجد بها أى نوع من اللبس فيما يخص طبيعة الحب المقصود ، هذا هو الحال بالنسبة للشيخ علي محمود (قصيدة أنا منك ذو وله وذو أشواق) الذى يُشار إليه بالألقاب الثلاثة التالية : " المطرب القدير ، الأستاذ ، الشيخ " ، التى تحتوى فى نفس الوقت على دلالة دينية ودنيوية.

---

* ربما يقصد الشيخ أبو العلا محمد (المترجمة) .

وتعتبر النصوص التى تشير إلى الرغبة ، وإلى الفراق ، نصوصاً مقبولة فى رأى الشريعة (ويتعين تحديد مميزات أكثر وضوحاً بين مواقف المذاهب المختلفة) ، وتهيمن هذه القيمة على الدور ، على سبيل المثال. أما الحديث عن القدود والخدود فهو أمر جدير باللوم (ولكن الشيخ سلامة ، كما سبق أن أشرنا ، يتناول هذه العبارات المتعلقة بالجسد) . إن الإشارة إلى الجسد تتحدث إلى الجسد ، وتثير الغرائز. هذا هو مربط الفرس بالنسبة لمسألة الحلال والحرام. إن أى نص أدبى حسن الهيئة ، يلقى القبول ، طالما لا يتضمن ما يمكن أن يثير الغرائز.

لكن تراث النهضة يمحى الحواجز من الناحية الجمالية أكثر مما يمحيها فى مفهومه الخاص بالغناء. فالسمة المشتركة هى هذا الارتجال الذى يولد الطرب. وكما يقول كريستيان بوشيه (٧) – بحق – فإن الطرب كما يتصوره كبار فنانى النهضة ، هو " فن لا يفصل كثيراً بين الدينى والدنيوى ، وفى هذا الصدد ، فإن قصيدة سلامة حجازى تحدد الاتجاه الذى يبشر بمجيء أم كلثوم بقدر أقل من تحديدها للاتجاه الذى سلكه فيما بعد القارئ عبد الباسط عبد الصمد " . إن نفس القوانين تحكم هنا الوجد والطرب (ويكفينا الاستماع إلى بعض التسجيلات " العامة " لعبد الباسط نفسه – سورة آل عمران – للاقتناع بوجهة النظر هذه ، إذ أننا نجد نفس الاستخدام للصمت ، ونفس اشتراك المستمعين) .

قد يكون ممكناً الإشارة – دون مجازفة – إلى بعض أوجه التشابه بين هذه الوقائع وبين بعض التقاليد الموسيقية ، ذات الجوهر الدينى ، التى تجد امتداداً لها فى المجال الدنيوى ، مثل النجرو سبريتوال * Negro Spiritual والسول ميوزيك Soul Music ** . فإن إلقاء النظر على حياة هؤلاء المطربين يكشف عن معطيات مفيدة. أليست بعض النجوم اللامعة فى أفق السول ميوزيك – مثل راى شارل ، وجميس براون ، وأوتيس ردنج ، وأريتا فرانكلين – نابعة من الوسط الدينى الصرف ، وذلك دون أن تكون لهم أي صفة كهنوتية ، ودون أن يكونوا تابعين لأى خدمة كهنوتية ؟ ألم يشكل مدح الرب " Lord " أسلوبهم وصوتهم ؟

---

* أغانى شعبية دينية ظهرت بين زنوج أمريكا ، أدوها بطابعهم التلقائى الساخن (المترجمة) .

** أحد تخريجات النجروسبريتوال (المترجمة) .

سوف يترتب على هذه الممارسة للغناء القائم على الارتجال الموروث عن تلاوة القرآن ، أن " موسيقى أى ملحن – قبل جيل محمد عبد الوهاب – ليست مقدسة ، إلى حد يجعلنا نضطر إلى النظر إليها باعتبارها عملا كاملا ومتقنا " (٨) . وسوف نعود فيما بعد إلى هذه المسألة. فقد استخدمت كلمة " بدعة " ، عندما حاول عبد الوهاب – على وجه التحديد – خلق أشكال يسيرة الإدراك ، أشكال تتسم بقدر أكبر من الطابع الشخصى ، وبقدر أكبر من " التصويرية " . أليس خلق شكل مثل هذا من قبيل البدعة ؟ ألم يقل بعض الكتاب العرب ، من أنصار الحداثة ، أن الموسيقى ، القائمة على الارتجال المقامي ، " لا شكل لها " ؟ أليست المقابلة بين التطريب والميلودى التى يطرحها البعض الآخر (٩) ، بهذه الطريقة ، ملائمة إلى حد ما ؟ ولإيضاح الصورة ، فإن الدور والموشح والقصيدة أشكال مؤلفة (رغم أن ذلك تم بدرجات متفاوتة وفقاً للمراحل) لكن الارتجال يقوم بالدور الأكبر فيها ، ويلقى بالمستمع فى عالم نظامى ، عالم المقامات. إن المستمع (المتمرس) يقدّر فى هذا السياق ليس مهارة الصوت فحسب ، بل تركيب الخطاب الذى يدل على تمكن من هذا النظام ، والقدرة على التلاعب به (فن التحوير ، والانتقال بين عدد كبير من المقامات ، واحترام المراكز ، والتوتر السابق للقفلة) . ولكننا ، بنوع الموسيقى التى استقرت بعد ذلك بعدة عقود ، ندخل عالم الشكل ، ونجد ذلك فى الطقطوقة ، بوجه خاص ، وفى الطريق الذى استهله محمد عبد الوهاب. أليس ذلك علامة على الانتقال إلى الحداثة ؟

لقد اعتاد المؤرخون وصف الحامولى كرجل قومى مهموم بتأكيد طابع بلده. ويستشهد جميع كتاب سيرته بالقصة الطريفة المشهورة التالية : فقد أودع السجن ، فى اسطنبول ، لأنه تجرأ على غناء دور : " عشنا وشفنا سنين " ، الذى كُتب بعد الثورة العُرابية (إسماعيل صبرى باشا / محمد عثمان) ، وهو يعبر بطريقة مستترة ، عن نقد لسياسة السلطان :

عشنا وشفنا سنين
ومن عاش يشوف العجب
شربنا الصبر والأنين
جعلناه لروحنا طرب
كدا العدل يا منصفين

إن هذا العنصر القومى ، عند مؤسس الموسيقى المصرية ، سوف يسهم فى نشأة تاريخ أسطورى - إلى حد ما - عن عبده الحامولى " محرر " الموسيقى العربية من وطأة الجماليات العثمانية (١٠) ، بينما يؤكد الكتاب المقربون من النظام الملكى دائماً ، مثل أحمد الحفنى ، على " المزج " وعلى العلاقة التاريخية بالموسيقى التركية (١١) . وفى نفس هذا الاتجاه ، زعم آخرون ، بعد الثورة ، أن موسيقى النهضة تركية فى جوهرها ، وبرروا ، بهذه الطريقة ، ضرورة التخلص تماماً من الكلاسيكية ، من أجل التوجه نحو موسيقى حديثة ذات طابع قومى صرف. إن المبالغة هنا واضحة ، حيث أن الموسيقى المصرية المتقنة ، فى ظل النهضة ، لا يمكن أن تكون مماثلة تماماً - فى جوهرها وجمالياتها - للموسيقى التركية (١٢) . وأداء الإيقاعات يقدم لنا مثالاً واضحاً فى هذا الصدد ، حيث نجد ، من ناحية ، التنميق (تفعيل العلامات الوسطى والميل إلى الانتقال) ، ومن ناحية أخرى ، التقشف (لفظ خطى واستبطان الفراغات الزمنية) . وأخيراً ، فقد تمكنت عناصر أكثر اعتدالاً وأكثر إنصافاً ، مثل مدحت عاصم ، من تعريف أفضل للدور الحقيقي الذى قام به كل من الحامولى ومحمد عثمان.

سوف يؤدي لقاء الموسيقى التركية بالأشكال القديمة ، والتى كانت معروفة سابقاً فى مصر (مثل الموشح والقصيدة والدور) إلى ازدياد هذه الأخيرة ثراء ، وإلى تثبيتها فى أشكال أكثر تعقيداً. ومن بين هذه الأشكال الثلاثة ، يستحق " الدور " اهتماماً خاصاً من جانبنا ، ذلك لأنه هو الذى فرض صوت كبار المطربين المصريين - عن طريق التسجيلات الأولى وجولاتهم فى المشرق والمغرب - على جزء من العالم العربى ، خاصة وأن تعديل لغة الأغانى تم فى إطاره. ومن البديهى ، أن مسألة اللغة هنا ، مسألة أساسية.

كانت لغة الأدوار الأولى تحتوي على عناصر مختلفة ، حيث كانت تختلط فيها التعبيرات الفصحى باللهجة المصرية ، ومن المرجح أن غاية ذلك كان الارتقاء بهذا النوع ذو الأصل الشعبى إلى مستوى شاعرى أكثر نبلاً. ولذلك كان الدور يستعير بعض القوالب من هذا المجال الأخير ، وترتب على ذلك فقر شديد فى التيمة وتكرار نفس المفردات. ويرجع ذلك إلى أن الدور شكل ارتجالى قبل كل شىء ، وحيث أن صوت المطرب هو الذى يتعين عليه توصيل التعبير والشعور الداخلى ، فإن الاهتمام بنوعية النص وقيمته التعبيرية لا يشغل إلا حيزاً ضيقاً. وإذا استثنينا الأدوار التى ألفها الشيخ المسلوب ، التى تبدو أنها تتمتع بقدر أكبر من الوحدة اللغوية ، فإن لغة الدور لا تخشى استخدام المقابلة بين العامية والفصحى ، بل يبدو أنها تسعى إليها (عشقت حسنك ، العشق الخالص لحبك ، بحر

العشق ، فى شرع مين ، وخاصة أوان الوصل) . وإلى جانب هذا النوع الذى لم تتحدد بعد لغته (ويتحدثون ، فى هذا الصدد ، عن " اللغة العربية الوسيطة ") استمرت مجموعة كاملة من الأغانى التى تستخدم لغة شعبية للغاية ، ذات تعبيرات فاحشة ، وقد عبر على عطيه عن سخطه من أن تسمع الفتيات والأخوات والزوجات مثل هذه الأغانى [١٣] . وظهر ، فى هذا السياق ، الحاجة إلى لغة جديدة ، تتسم بقدر أكبر من الوحدة اللغوية ، وبمستوى أسمى فى التعبير. وهناك شاعر يعد قطب من أقطاب النهضة الأدبية ، كرس نفسه لهذه المهمة ، منذ أوائل العشرينات ، هو أحمد رامى [١٤].

ولكن ، إلى من يرجع الفضل فى إعطاء الدفعة الأولى ؟ أدلت أم كلثوم بالتصريح التالي فى أحد لقاءات " المصور " معها : " أعتقد أن من أهم الأشياء التى يمكن قولها بعد وفاتى هى إننى جعلت الجمهور ينتقل من المستوى دون المتوسط ، الذى كان يعيشه فى مجال الغناء بأغانى مثل " إرخى الستارة اللى فى ريحنا لحسن جيرّنا تجرحنا " (عبد اللطيف البنا) ، إلى مستوى " إن حالى فى هواها عجبٌ " (رامى/ القصبجى) أو " رباعيات الخيام " (رامى/ السنباطى) . إن ما جعلنى أصر على خوض هذه المعركة هو أننى فى يوم ما كنت عائدة من المنصورة بعد إنشادى قصيدة " سبحان من أرسلته رحمة لكل من يسمع " ، فصفرٌ الجمهور تعبيراً عن استهجانه قائلاً : نريد " هات القزازة واقعد لاعبنى " . لم أغضب من الجمهور الذى يتعود على ما نقدمه له ، ولكننى فكرت أنه يمكننا أن نجعله يتأقلم مع شىء آخر. فقلت لرامى ، ذات يوم (وكان ذلك فى عام ١٩٢٢) : ينبغى أن ينتقل الجمهور تدريجياً من الأغانى المبتذلة التى يستمع إليها، إلى القصائد وإلى الشعر الراقى. فأجابنى رامى : هذا ما فعلته بالضبط ، فقد كتبت لك قصيدة : " إن حالى فى هواها عجبٌ ". فقلت : يبدو لى أنها سهلة إلى حد كبير ، سوف أغنيها ، ولكننى أفضل أن نستخدم فى كلمات الأغانى أشياء بسيطة وجارية ، يستطيع أن يفهمها الناس دون صعوبة. فأجابنى : هذا هو بالضبط ما يسمعونه اليوم. فقلتُ: أريد إجراء خطوة أخرى ، أكثر طموحاً ، أريد لغة مثل لغة الجرائد ، يفهمها الجميع ، بحيث لا تكون لغة سوقية ولا مبهمة " [١٥] .

إذا كنا لا نعرف من الذى بادر بهذا " الاصلاح " ، إلا أن لغة رامى قد تماشت مع هذه الرغبة ، بل أنه ، حتى كتابة أول زجل له لأم كلثوم ، لم يكن قد كتب إلا باللغة الفصحى. ولم تنفصل أم كلثوم عن رامى لمدة خمسين عاماً تقريباً.

ويرى فريدريك لاجرنج أن أحد أسباب النجاح الهائل الذى أحرزته أغانى أم كلثوم خارج القطر المصرى : " أنها مكتوبة بلغة واضحة لا تلجأ إلى العبارات العامية إلا

فى [بعض] أدوات اللغة مثل : إنت ، أنا ، ليه ، إزاي ، فين ، إمتى ، تانى " (١٦). قد تحتل لغة رامى ، بالنسبة للرسم البيانى الذى طرحه كل من سعيد بدوى ومارتن هندز (١٧) ، موقع لغة المثقفين. وإذا كانت هذه اللغة الوسيطة تحتوى ، مثل الدور ، على خليط من اللغة العامية والفصحى ، فهى تحل محل أبنية المقابلة ، ببناء يتسم بتوزيع أكبر (إطار يجمع بين العامية ، ومفردات الفصحى ، مثل : ليه تلاوعينى ، فاكر لما كنت جنبى). إننا نرى هنا تجديداً فى الكتابة ساهم ، بطريقته ، فى إجراء تسوية بين الفصحى والعامية ، وفى توحيد مستويات اللغة التى تعتبر من مميزات العهد الحديث ، هل هذا هو ما كانت تقصده أم كلثوم عندما كانت تتحدث عن " لغة الجرائد " ؟

انحدار التراث الكلاسيكى

خلال الحرب العالمية الأولى بدأ تقهقر نهضة الغناء العربى اللامعة ، التى تحدثنا عنها فى بداية هذه المقالة ، هذا الفن البارع الذى عرف كيف ينقى أشكاله ليصل إلى درجة عالية من الطرب ، وفى أوائل الثلاثينات اختفى هذا الفن فجأة. وترجع هذه الظاهرة إلى مجموعة عوامل من اليسير الكشف عنها ، وقد تسمح لنا بتقديم بذور تفسير لها .

الإسطوانة (وقد تفضل لاجرنج بمدًى بالمعطيات التاريخية الخاصة بتاريخ الاسطوانة) :

بدت الوسائل الفنية الخاصة بالتسجيل ، التى كانت لا تقدم فى السنين الأولى من انتاج الـ ٧٨ لفة ، سوى ثلاثة دقائق فى الوجه الواحد ، غير متوافقة مع موسيقى قائمة على الارتجال ، إذ كان المطرب فى حاجة إلى خمس عشرة دقيقة على الأقل لعرض خطابه. فكان ينبغى إذن تقسيم هذه الأغانى إلى أجزاء وتوزيعها على أوجه كثيرة (كانت تصل إلى خمسة أوجه) . وفى حالة الأغانى الطويلة كانت الأضرار تبلغ الذروة ، وكان يترتب عليها نتائج خطيرة. وقد بيَّن يورجن إلسنر (١٨) كيف أدى تقطيع " نوبة " شمال أفريقيا فى تسجيلات مؤتمر القاهرة ، إلى تغييرات فى الموروث ، وخصوصاً بسبب الوقفات العنيفة التى تعطى فكرة خاطئة عن القفلة الأصلية ، وعن طريق إلغاء الأجزاء المستقلة والأشكال المتكررة المشاركة فى جوهر خلق الشكل. حاولت الاسطوانة ، إذن ، خلال المرحلة الأولى (حتى عام ١٩١٥) أن تتكيف مع الموسيقى التى كان يقدرها جمهور

ضيق من " السمّيعة " ، وكان الفنانون يخضعون لمقتضيات الاسطوانة. ولكن ، عندما تحكمت صناعة الفونوغراف في السوق ، وولّدت الاسطوانة ، شيئاً فشيئاً ، جماليات خاصة بها. وطلبت الشركة منتجات تعد خصيصاً للاسطوانة. لم تعد المشكلة تتعلق بإدخال قطع ارتجالية عنوة في الإطار الضيق لاسطوانة الـ ٧٨ لفة ، ولكن بطلب خلق إنتاج خاص بهذا الإطار ، من الملحنين. وقد تحقق ذلك عن طريق شبه إلغاء للارتجال. وكانت أكثر الأشكال تكيفاً مع ذلك هي الطقطوقة التي يتم ، في إطارها ، تلحين كامل وثابت للكوبليه واللازمة ، والتي عرفت عصرها الذهبي في العشرينات. وحل محل إبداع الفنان ثراء أكبر في التفعيلات المقامية. فقد حل تجاور المقامات محل النمو الداخلي لوحدات المقام. وفي أواخر الثلاثينات ، كان هناك عدد نادر من الفنانين الذين ظلوا يدافعون عن الفن التقليدي ، مثل صالح عبد الحي ، وبما أن شركات الاسطوانات كانت مستاءة منهم ، فكانت الإذاعة هي المكان الوحيد الذي يقوم بتسجيل أعمالهم ، لكنها لم تكن تذيعها أبداً (١٩).

هناك عنصر آخر حاسم ، حيث بدأت شركات التسجيل ، اعتباراً من عام ١٩٢٧ ، وضع عبارة " مسجل " بجوار العناوين المسجلة في كتالوجاتها وعلى غلاف اسطواناتها. وكانت عبارة " مسجل " تعني " الحقوق المحفوظة " . وكانت الشركة تشتري بسعر زهيد ، في كثير من الأحيان (٢٠) ، تأليف القطعة ، وتحتفظ باحتكار استغلالها. وكان لهذه الظاهرة تأثير كبير على الممارسات القديمة ، لأن حقوق اللحن لم تكن ، في أوائل النهضة – كما سبق أن قلنا – مقدسة. كان اللحن يعتبر ملكاً لجماعة المؤدين الذين يحق لهم صبغها بطابعهم. وكثيراً ما ترد القصة الطريفة الخاصة بعبده الحامولي الذي طلب إليه أداء دور محمد عثمان " قد ما أحبك زعلان منك " . وكان ذلك في أحد الأفراح ، فغيّر المقام الأصلي ، بأن مر من الصبا إلى النهاوند ، مثيراً بهذه الطريقة إعجاب الملحن نفسه. إن مثل هذه الممارسة ضرورية لإثراء التراث ، ولازدهار الكلاسيكية. إن موسيقى الجاز استطاعت أن تنشأ وأن تنمو بفضل الجام سيشن Jam-Session* التي يعامل الريبيرتوار خلالها باعتباره مادة قابلة للتعديل باستمرار ، ويبدع الموسيقيون أثناء هذه الدورة تقنيتهم وخطابهم الارتجالي. والواقع أن المطربين – الملحنين ، في

---

* جلسات خاصة لارتجال أشكال جديدة من موسيقى الجاز ، مستلهمة من موتيفات قديمة.

أوائل القرن كانوا " كلاسيكيين " بمعنى الكلمة ، أى بالمعنى الذى قصده جورج بودج عندما تحدث عن الأدب : " إذا كانت المنظومة التى ترى أن جميع الأدباء هم كاتب واحد، [منظومة] صحيحة [...] ، فإن القائل بوحدة الوجود ، الذى يؤكد على أن تعدد الكتاب عبارة عن وهم ، يجد فى الكلاسيكي سنداً لا أمل فيه ، لأن هذا التعدد لا يهمه كثيراً. وبالنسبة للعقول الكلاسيكية ، فإن الأدب هو الجوهر ، وليس الأفراد " (٢١) . نرجح ، إذن ، أنه قد يكون من المناسب أن يكون هناك مقابلة بين مفهوم موسيقى لفكرة " الكلاسيكية " ، وهى عبارة عن مجرد عنوان تجارى (الموسيقى الكلاسيكية، الجاز، " الموزيت " *) ، وبين مفهوم آخر يتسم بقدر أكبر من " الأنطولوجية " (يختص بتعريف الكائن) .

إننا نعلم إلى أى مدى يعتبر هذا الرفض لفردية الأديب العربى أمراً أساسياً. ومن المرجح إن نشأة الرواية العربية مثلت ، على هذا المستوى ، قطيعة ، قد تكون شبيهة بتلك التى قام بها محمد عبد الوهاب ، والتى يبدو أنها كرست أهمية الملحن وأهمية " العمل " الموسيقى باعتباره شكلا شخصيا. إن هذا الرفض ، أو على الأقل ، هذا المظهر الثانوى للفردية ، يجد تأكيداً كاملاً له فى إطار الموسيقى والغناء ، كما تمت ممارسته وتصوره فى أوائل النهضة. وحيث أن التلحين كان خاضعاً فى جوهره للارتجال ، الذى كان يرجع ، من حيث الأصل والتكنيك ، إلى التلاوات القرآنية ، فقد ظل المفهوم الخاص بالتأليف ، غير واضح أو حتى هامشى ، حتى مجيء عبد الوهاب. إن الثورة الكبرى التى تسببت فيها الاسطوانة ، هى تلك القطيعة الدلالية : غناء/ أغنية ، فأصبحنا نجد من ناحية فن الغناء باعتباره جوهرا لا ينقسم ، ومن ناحية أخرى الأغنية التى يتم تأليفها ، وهى مستقلة وتندرج تحت عنوان " الحقوق المحفوظة " .

إذا كانت هذه الظواهر الفنية والتجارية ، حاسمة ، فعلينا أن نأخذ فى الاعتبار إطاراً معيناً ، من الناحية التاريخية والاجتماعية والسياسية. ويبدو لنا أن ثورة ١٩١٩ كانت حاسمة ، نظراً لبروز برجوازية مولعة بالحداثة وراغبة فى التميّز عن النخب المحبة للأتراك. فقد كرست نهاية الحرب العالمية الأولى ، نهاية الحزب التركى بقيادة مصطفى كامل. وبدأ

* موسيقى شعبية راقصة انتشرت فى فرنسا فى العشرينيات (المترجمة) .

عهد جديد بكفاح سعد زغلول باشا من أجل الاستقلال ، والثورة العنيفة التى توجته. واقترنت القومية بالمطالبة " بنموذج قومى " للغناء ، وذلك لأن الفن الكلاسيكى ينظر إليه – دون وجه حق – على أنه تركى. وسوف يواجه هذا المفهوم كثيراً من المصاعب ، وسوف يعود إلى الظهور – كما سنرى – بعد ثورة عام ١٩٥٢. هذا بالإضافة إلى أن الأذواق قد تغيرت بكل تأكيد. وقد أدى اتساع الجمهور إلى التخلى عن الأشكال الارتجالية – التى كانت تستدعى مستمعين متمرسين – لصالح أشكال تفضل لحناً يتيسر حفظه. وكان من نتيجة ذلك حدوث طفرة ، أى الانتقال من التطريب إلى الميلودى. لقد بدأ مفهوم حديث للزمن. فحل الزمن القصير ، المتقطع ، الذى نجده فى الأشكال المؤلفة، محل الزمن الطويل ذو التطور الأفقى ، الذى نجده فى الدور.

أدى ظهور السينما الناطقة (فى عام ١٩٣٢) والإذاعة التابعة للدولة (فى عام ١٩٣٤) ، إلى استبعاد الاسطوانة. وأصبحت كل من السينما والإذاعة هما اللتان تحددان المعيار فيما يخص الغناء. ولن تسترد الاسطوانة حيويتها إلا فى أوائل الخمسينات ، بظهور الاسطوانة ٣٣ و ٤٥ لفة ، وقبل أن تختفى مرة ثانية ، بصورة شبه تامة فى مصر (وفى جزء لا بأس به من العالم العربى) فى أوائل الثمانينات. ففى ذلك الوقت ، بدأت هيمنة الكاسيت بطريقة مطلقة ، ويرجع ذلك إلى أن هذه الأخيرة تيسر عمليات القرصنة ، ولديها أدوات قراءة أسهل. أما الآن فقد أغلقت جميع مصانع الاسطوانات ، أبوابها ، فقد أصبحت الاسطوانة منتجاً " عفا عليه الزمن " (٢٢).

نشأة المسرح

إن الفن المتقن الذى وصفناه لتونا ، هو فن نخبة. والمساحة الذى يُمارس فيها مساحة مغلقة ، يتردد عليها جمهور من " السمِّيعة ". يغنى كبار المطربين – كما سبق أن رأينا – فى البلاط الخديوى أو فى السهرات الخاصة التى تنظمها العائلات الغنية فى المدن. ولكن هناك دوراً أساسياً يلعبه المتلقون فى الحفاظ على التراث. ونجد هذا الموقف فى كافة الجماعات الإنسانية التى تقوم فيها الموسيقى بوظيفة اجتماعية محددة. وقد بين جون بلاكنج قدرة كل عنصر من عناصر المجموعة – فى مجتمع الفنداس الصغير ، فى شمال ترانسفال ، وهى مجموعة من السكان الأصليين الذين طردهم المستعمرون البيض – على تصحيح خطأ فى الإيقاع وقع فيه طبال أثناء تأديته لطقس

من الطقوس. إن هؤلاء القارعين على الآلات الايقاعية ، الضليعين فى فنهم ، ليسوا إلا أفراداً ، مثل غيرهم ، قاموا بتنمية بعض المواهب الكامنة لدى أمثالهم. إن دور المتلقين يعد أساسياً ، فى الحفاظ على نوعية وأصالة تراث ما. ويصل بلاكنج ، فى منطق حديثه ، إلى أقصى الحدود ، ويلمح إلى أن موسيقى باخ لم تكن لتصل إلى ما صارت إليه فى حالة غياب جمهوره. ولكن نشأة المسرح قضت على علاقة الاعتماد المتبادل هذه ، نظراً للمسافة التى يضعها المسرح – أو حتى القطيعة – بين الجمهور والفنان.

هذا بالإضافة إلى اللغة التى يُدْخِلها المسرح ، والنمط الجديد من الأغانى الذى يتطلبه. فقد اتضح من البداية استحالة تقبل الجمهور لمسرحية لا تفسح المجال للأغنية (ومن المعروف أن سلامة حجازى سرعان ما اضطر إلى التخلى عن محاولته فرض تراجيديا قائمة على النص وحده) . إن ضرورة إدماج الغناء ، التى واجهها المسرح ، سوف نجدها فيما بعد فى السينما ، وهذا ما سمح لأحد الصحفيين بأن يقول مازحاً ، أثناء خروجه من عرض أول فيلم مصرى ناطق (أنشودة الفؤاد ، فى عام ١٩٣٢) : " إذا لم تكن السينما فى مصر ، سينما موسيقية ، أي تقدم ذريعة للغناء ، كانت ستظل صامتة ! " . كل ذلك يدل على أهمية الغناء ، ولكن فى إطار جديد يستدعى أشكالاً جديدة. فلنقل ، بكل بساطة ، أن المسرح يتطلب قدراً أكبر من التعبيرية ، أو – إذا كنا نفضل ذلك – قدراً أكبر من الواقعية. وهو يحتاج إلى قدرة تعبيرية فى خدمة نص محدد ، تتمشى مع الحبكة ومع تطور القص وبينما كان التعبير فى الغناء التقليدى يعتمد على براعة الصوت فى تأدية نص ، وغالباً ما يكون هذا النص فقيراً ومليئاً بالقوالب (وينطبق ذلك على الدور والموشح الجديد ، على حد سواء) ، فيكون هذا الغناء ، بالتالى ، " خارجاً عن السياق " . ولذلك فإن سلامة حجازى الذى كان يغنى ، فى البداية ، قصائده كفاصل ترفيهى بين المشاهد ، سوف يضطر ، بعد ذلك بقليل ، إلى تطوير نمط من الغناء يخدم القص بطريقة أفضل. إن الشكل الذى سوف ينمو فى المسرح ، هو نص يسرد قص شخصى ، داخلى ، له علاقة مباشرة بالمسرحية. من هنا ، ازدهر المنولوج والديالوج . إن نفس هذه السمة التعبيرية ، سوف تكون ضرورة حاسمة بالنسبة للموسيقى والتوزيع ، وذلك يعني أنها سوف تعجل من تبني – تحت تأثير سيد درويش – كتابة موسيقية ذات طابع أوروبى ، وتفضل استخدام الآلات الأوروبية ، لتمتعها بقدرة أكبر على إثارة الانفعال. إن موسيقى " تصويرية " ، بل – أكثر من ذلك – موسيقى " تعبيرية " ، سوف تصبح شيئاً ضرورياً. وفى إطار هذا البحث ، كان الجو الذى ساد

خلال ثورة ١٩١٩ ، حاسماً. فقد كان أنصار الحداثة يجمعون على أن التخت وأدواته لا تلائم التعبير عن عواطف قوية. ويؤكد وديع صبره (فى تصريح نقله الشجاعى) على أن " الموسيقى ، إذا كانت خالية من الهارمونية ، لا تولد عند المستمع سوى الطرب ". ومن الواضح أن ضرورة تغريب الموسيقى ، الذى استدعاه المسرح فى البداية ، كان متأثراً ، بكل تأكيد ، بالأوبرا. والواقع أن العلاقة بين الموسيقى والكلمات ، هى التى أعيد النظر فيها. ونقدم فيما يلي ملخصاً جيداً لمدحت عاصم فى هذا الصدد : " برغم تأثر مدرسة محمد عثمان وعبده الحامولى ، إلى حد كبير ، بالأسلوب التركى ، فقد خلقت هذه المدرسة طابعاً مصرياً خاصاً بها ، له نكهة أصيلة ، ومميزة ، حتى إذا كانت هذه المدرسة قد اختارت نفس الاتجاه الجمالى - أي التطريب - الذى تسيطر عليه الأشكال الموسيقية العزبة ، الشجية ، حيث تخضع الكلمة للحن ، وليس العكس كما كان مفروضاً. ثم جاء الشيخ سلامة حجازى الذى أعطى للغناء لونه المسرحى ، فتحرر من رتابة الايقاع ، وحاول أن يعبر عن معنى الكلمات بالأسلوب البسيط الذى لم يكن فى وسعه إلا أن يظل خاضعاً لهذه النغمة " العذبة " ، أو لهذا التطريب المؤثر [...] ، ثم جاء أخيراً سيد درويش الذى أحدث ثورة فى عالم الغناء ، فبعد أن كان الغناء فناً يرمى إلى التطريب [...] أصبح على يده فناً يهدف إلى التعبير المسرحى ، بحيث أصبح اللحن خاضعاً للكلمة ، ويوضح معناها كاملاً " (٢٤) .

يرى بعض الكتاب أن الاتجاهات الجديدة التى فرضت نفسها ابتداء من الثلاثينات ، تحت التأثير المشترك للمسرح و " أنصار الحداثة " (عبد الوهاب ، سيد درويش ، وإلى حد ما ، زكريا أحمد) ، كانت من قبيل الأيديولوجيا بالنسبة لهم. ويرجح هؤلاء الكتاب أن هؤلاء المخضرمين الذين تربوا فى إطار المدرسة القديمة ، تعمدوا تحطيم هذا التراث البالى الذى لم يعد يتفق مع الحداثة التى أصبحت المثل الأعلى عند المثقفين. وقد يكون هؤلاء الكتاب على حق. ولكن يبدو لنا أن الأيديولوجية موجودة بقدر أكبر عند أنصار القديم ، فهم - على أية حال - يؤكدونها بطريقة أكثر شراسة. ونجد ذلك بوضوح فى أعمال المحافظين المقتنعين بمحافظتهم ، مثل : " كتاب الموسيقى الشرقى " لمحمد الخلعى الذى صدر فى عام ١٩٠٨ ، والذى كان يعبر (منذ ذلك الحين !) عن قلقه لتدهور التراث ، وممارسة الموسيقى. وبعد ذلك بعشرات السنين ، ظهر فى عام ١٩٤٩ كتيب ذو دلالة ، أصدره محمد أبو الخضر منسى (٢٥) ، الذى حقر من شأن عبد الوهاب وأم كلثوم ، واتهمها بتحطيم التراث ، وأن غايتهما هى أن يزدادا ثراء. ومن الملاحظ أن

هذه المؤلفات كثيراً ما تتبع أسلوبا قريبا من أكثر الاشعار المنثورة جمالاً ومحافظة. فكلما شعر تراث بالتهديد ، نلاحظ هذه العودة الانتقامية للجماليات الكلاسيكية التى تظهر فى هذا الشكل المتواتر من الفكر والكتابة.

قد يكون هناك ، فى رأينا ، إلى جانب أيديولوجية هؤلاء المجددين ، " استراتيجية التميّز ". فعندما يتفتت تراث ، علينا أن نبحث عما إذا كانت القاعدة الاجتماعية لإعادة إنتاجه قاعدة واسعة بالقدر الكافى أم لا (بعد ثورة ١٩١٩ ، ازدهرت برجوازية تحبذ الحداثة ، وكانت هذه البرجوازية قد ملّت من الجماليات التركية ، وصحيح كذلك أن تراجع الأنواع الارتجالية القديمة ، مثل الدور ، يعود إلى انخفاض تعلق الجمهور بهذه الأنغام نظراً لرغبته فى الاستماع إلى ألحان أيسر فى حفظها وفى تذكرها) . وفى هذه الحالة ، علينا كذلك ، فى هذا السياق ، أن نأخذ فى الاعتبار ما يراهن عليه المرشحون المحتملون لانطلاق جديد. ما الذى يبدو أكثر فائدة بالنسبة لمحمد عبد الوهاب فى نهاية العشرينيات: التماثل مع صورة الشيخ أم مع صورة الأفندى الذى يعتبر رمز هذه البرجوازية الصاعدة التى تتحدى الارستقراطية ؟ يمكننا التعبير عن ذلك على مستوى الملابس : ما هو الأفضل ، المراهنة على العمامة أم على الطربوش ؟ ويعكس هذه المعضلة ، إن لم نقل هذا الكفاح ، قدر لا بأس به من الأدبيات. ولنذكر الشيخ متولى عبد الصمد فى " بين القصرين " ، وهو يهنئ الرجل الذى يرعاه ، أحمد عبد الجواد ، لأنه حافظ على تقاليد والده ، إلا فيما يخص العمامة التى حل محلها الطربوش. وكانت الصحافة الليبرالية تسخر ، بطريقة مستترة بالكاد ، فى أوائل الثلاثينات ، من هذه العمامة الوقورة ، فنجد فى مجلة " الراديو " عناوين مثل : " أين هى العمة المصرية التى تضرب الرقم القياسى فى الظرف والرقة والأدب ؟ " (٢٦) ، وتذكر هذه المقالة المغامرة التى حدثت للشيخ عبد العزيز البشرى عندما ذهب متأبطاً حافظ إبراهيم إلى فندق الكونتيننتال ، فاندفع إلى الأمام بسبب الباب الدوّار ، فتعثر فى البساط وانبطح أرضاً. فأغلق الشيخ عينيه كى يقنع المشاهدين بأنه ضرير ، فيتحاشى سخريتهم ، ويكسب ، بهذه الطريقة ، التعاطف المحرج من طرف الساخرين. ويختتم الكاتب مقالته بالطريقة التالية : هذه هى " كل رقة العمامة التى تضرب الرقم القياسى فى الأناقة والرقى ! " . ولنذكر كذلك أحد المشاريع الاقتصادية الكبرى فى هذه الفترة ، وهو مشروع أطلق عليه مشروع القرش ، وكان يرمى إلى تشجيع روح التصنيع عند الشباب ، وسوف يسفر هذا المشروع عن بناء مصنع الطرابيش ، واحتفظ شارع من شوارع القاهرة بهذا الاسم : شارع مصنع الطرابيش. ومنذ ذلك الحين تشير كل من العمامة والطربوش إلى نمطين مختلفين ، بما فى ذلك فى

الموسيقى. وليس هناك إلا خطوة واحدة بين هذا وبين طرح المعادلة الثنائية التالية : تطريب (مقام) - عمامة/ ميلودى - طربوش ، وقد قام بهذه الخطوة الناقد أنور عبد الله فى مقالة شهيرة عنوانها : " عبد الوهاب ، لحن خلع العمامة ولبس القبعة " (٢٧).

إن التعديلات التى أدخلها عبد الوهاب ، حوالي عام ١٩٢٨ (تخت غنى بالآلات الغربية : الفيولينة ، والكونترباص) - ومن المرجح أن أحمد شوقى هو الذى نصحه بذلك (فى الليل لما خلى) - ثم الأفلام الأولى " الوردة البيضاء " (١٩٣٣) ، و" دموع الحب " (التانجو والرومبا يمتزجان مع الغناء الشرقى) وأخيراً التوزيع (أنا والعذاب وهواك) ، كل ذلك يوصف باعتباره بدعة ، وسوف تصبح هذه العبارة المألوفة فى الصحافة فى شكلها المتلازم : " بدعة عبد الوهاب " . لقد انتهت الإشارة إلى الدينى وإلى العمامة. فقد عبر عبد الوهاب - الذى نشأ فى عائلة ترتدى الجبة والعمامة - فى وقت مبكر للغاية عن تخليه عن مصير المؤذن الذى نُصح بالانتماء إليه ، فتسبب ذلك فى إهانته علناً ، عندما جرّه أخوه - الشيخ حسن - مربوط اليدين ، من حى الحسين حتى باب الشعرية ، فأصبح وجهه وكبرياؤه دامياً أمام وجه العالم ، وكان أخوه قد فعل ذلك ليعيده إلى طريق التقاليد. ونجم عن ذلك الموقف هذا الحماس الذى أبداه هذا الشاب لخلع العمامة ليس من رأسه فحسب ، بل من الموسيقى كذلك ، وكانت أذنيه تتجهان نحو التجديدات التى أدخلها سيد درويش.

لم نذكر - ضمن هذه العوامل التى أدت إلى تدهور سريع للكلاسيكية المصرية - مجرد احتمال أن تكون تراثاً استنفد إمكانياته. ألا يمكننا اعتبار - وهذا الاحتمال مجرد فرضية ضمن الفرضيات القابلة للبحث ! - أن تلك الحقبة الكلاسيكية التى تغطى ما يقرب من سبعين عاماً ، هى حقبة قصيرة ، لكنها طويلة بما يكفى لكي تؤدى إلى شكل ما من الإنهاك والنضوب ؟ ألا يمكننا اعتبار أن سلالة كبار المطربين كانت قد استنفدت موارد المقام ووصلت بها إلى أقصى حد لها ، أو ، بالأحرى ، إذا اعتبرنا أن عالم المقامات لا ينضب ، ألم يكن مستحيلاً على هؤلاء المطربين إفراغه بالفعل ، حيث أنه لا ينضب ؟ هل كان ممكناً أن تكتفى الأنواق - التى تتسم بالضرورة بطابع متقلب - بهذا الكم اللامتناهى ؟ ألم يبد فن أم كلثوم ، فى التسجيلات السابقة للثلاثينات ، فناً كاملاً وصل إلى ذروته ؟ وترد بخاطرنا هنا أشكالاً أخرى من التراث ، كانت تتمتع بنفس القسط من الصلابة ، ومع ذلك اعتبرها الذين واصلوا مسيرتها - وهم أكثر عبقرية - مستنفدة. ويمكننا الإشارة ، مثلاً ، إلى شارلى باركر وإلى تراث البلوز Blues ، وهو شكل من الأشكال الكلاسيكية التى استغرقت صياغتها حقبة من الزمن مماثلة

لحقبة " الكلاسيكية " المصرية. إن سيرة حياة شارلى باركر - الذى كان يطلق عليه " بيرد " Bird - التى كتبها روس راسل ، تصف لنا هذا الرجل ، الذى كان يشعر فى نهاية حياته بأنه وصل بالبلوز إلى أقصَى مدى له ، فسعى نحو مصدر إلهام جديد ، عن طريق محاولات خجولة ومؤثرة ، للاقتراب من مؤلفين محدثين مثل فاريز وسترافنسكى. وقد واصل جون كلتران هذا الطريق ، فسعى إلى تطوير ما تلقاه من أستاذه ، وذلك عن طريق تكنيك يتسم بالعبقرية ، لكن تجاوزه لخطاب أستاذه لم يكن كبيراً. ولن تستمر هذه المرحلة مدة طويلة. وسوف تمثل تجربة المقامات ، فى وقت قريب ، مخرجاً بالنسبة لما نرجح أنه كان مأزقاً.

العلامة الثانية فى سياق الإصلاح الموسيقى
مسألة المجموعة الصوتية للموسيقى العربية
بمؤتمر القاهرة [١٩٣٢]

انعقد مؤتمر القاهرة - وفقاً لما يُقال رسمياً - بناء على دعوة من الملك فؤاد الأول ، حامى الفنون والآداب ، وتم ذلك فى الإطار الذى سبق أن أشرنا إليه ، أى فى سياق إفلاس التراث الكلاسيكى ، وشعور عام بأن الموسيقى العربية تمر بأزمة ترجع إلى اجتياح الموسيقى الغربية.

خلال فترة انعقاد مؤتمر القاهرة ، كانت الموسيقى الغربية تضرب بجذورها بقوة فى الجو الفنى القاهرى. ولنذكر على سبيل المثال ، بعض علامات هذا الوجود :

- أسس محمد على ، فى الفترة ما بين ١٨٢٤ إلى ١٨٣٤ ، خمس مدارس للموسيقى العسكرية فى القاهرة ، وعهد بقيادتها إلى بعض الألمان والفرنسيين.
- افتتاح أوبرا القاهرة فى عام ١٨٦٩ ، وكانت هذه الدار تستقبل ، فى المواسم السنوية ، عدداً كبيراً من الفنانين الايطاليين ، وكان بعضهم يعيش فى القاهرة.
- اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر ، نجد أربعة معاهد للموسيقى الأوروبية فى القاهرة ، يديرها إيطاليون.
- كشفت دراسة إحصائية - أجريت بناء على طلب المؤتمر - عن تخلى المصريين عن دراسة الموسيقى العربية لصالح الموسيقى الغربية.
- يشير شخص يُدعى فمبيير - فى أحد أعداد " العهد الحديث "

L'époque moderne (فى عـام ١٩٣١) - إلى أن المقـهى - المغنى ، والأغـانى الباريسية الخفيفة ، قد أثرت إلى حد كبير على ريبرتوار الأغانى. وذكر أن بعض العائلات المسلمة تُحْضر ، أثناء دفن موتاها ، فرق أوركسترا تعزف فالس بطىء ، وأن ذلك يهدد تراث الندابات.

- أوضح ج. ف. بلفاس (٢٩) - بطريقة جيدة - كيف أن القاهرة - خلال النصف الثانى من العشرينات - لم تكن مختلفة تماماً عن كبرى عواصم أوروبا من حيث الجو الفنى السائد.

من المؤكد أن هذا الوجود للموسيقى الغربية ، له تأثيره على بعض جوانب الموسيقى فى مصر. وكان بيلا بارتوك يشعر بهذا التدهور ، عندما صرح عشية انعقاد المؤتمر بأن : " هنا أيضاً يظهر الأثر المدمر للموسيقى الترفيهية الأوروبية " (٣٠) .

عندما لاحظ ممثلو القديم ، انجذاب شباب الملحنين نحو الموسيقى الغربية ، توصلوا إلى الاستنتاج التالى : ينبغى إصلاح الموسيقى العربية التقليدية لكي تسترد كل قوتها التعبيرية. وعندما لاحظوا ، إلى جانب ذلك ، أن سلم الموسيقى فى الدول العربية ، يفتقد إلى الوحدة ، وجدوا أن أفضل حل ، فى هذا الصدد، هو ضرورة التوصل إلى نظام تقبل به جميع الدول العربية.

وإذا أردنا تلخيص مضمون هذا المؤتمر باختصار ، فيمكننا القول أنه مشروع إصلاحى. ونقصد بهذه الكلمة الأخيرة ، المعنى الشائع لها فى الإطار الاجتماعى والديني ، فـهى ترمى إلى نفس الأهداف ، أى إلى تكيـيف التـراث مع الحـداثة دون المساس بجوهره ، مع الاستفادة - وهذه نقطة هامة هنا - بالأساليب العلمية الغربية. وبالتالى ، يظهر ، بصفة عامة ، الخلاف مع الإشكالية العامة لكبار المطربين - الملحنين ، خلال النهضة الأولى فى أواسط القرن التاسع عشر. فبينما كان هؤلاء يعيدون تكوين عناصر تراث إقليمى يجمع بين عدة ثقافات عرقية ، وإن كان ينتمى إلى مجال واسع تتسم النظم المقامية والإيقاعية فيه بخصائص مشتركة ، فإن مصلحى عام١٩٣٢ ، كانوا يعتقدون بإعطاء دفعة جديدة للموسيقى العربية عن طريق " توحيد " نظام المقامات ، وخصوصاً باللجوء إلى مزيد من الدقة فى أدوات تدوين النوتة. ومن هنا ، بذلت الجهود من أجل تكييف طريقة كتابة الموسيقى الغربية مع المجموعة الصوتية للموسيقى العربية. ولم يكن ذلك أمراً يسيراً ، نظراً لعدم استقرار المسافات الصغيرة فى الأداء ، واستحالة اختزالها فى وحدات من نمط نصف بيمول ، مثلا.

يتركز منظور المؤتمر ، إذن ، في مستويين : التحديث والمحافظة. ولنورد هنا الفقرات التالية من الخطاب الذى ألقاه محمد حلمى باشا عيسى ، وزير المعارف العمومية ورئيس المؤتمر : " رسالة المؤتمر هى تنظيم الموسيقى العربية على أساس ثابت ، علمى وتقنى ، تتفق عليه جميع الدول العربية ، ودراسة الوسائل التى تسمح للموسيقى العربية بالتطور [...] ، علينا أن نعمل على الوصول إلى هذه الأهداف ، والتعجيل بالحفاظ على جميع أنواع الأغانى والألحان ، فهى موروث قيم علينا تسجيله ، حتى نكف عن تلقيها عن طريق التراث وحده " (٣١) . " ما هى أفضل الطرق لضمان تنمية الموسيقى العربية وتمكينها من الاستجابة لجيمع مقتضيات الموسيقى ، بصفة عامة ، مع الحفاظ على طابعها المميز ؟ " (٣٢).

هكذا كان يُنظر إلى الموسيقى العربية باعتبارها فى مأزق ، وغير قادرة على التطور ، وأن مصيرها الانقراض ، نظراً لغياب أساس نظرى ثابت كفيل بتجديد قواعدها ، فالموقف يرجع برمته ، من هذا المنظور ، إلى الطابع المسيطر فى الممارسة الموسيقية القائمة على التراث الشفاهى وحده. وبناء على ذلك ظهرت ضرورة الترشيد. ويمكننا القول ، على مستوى تاريخ الأفكار ، أن هذا المؤتمر تعبير عن محاولة انتصار العقلانية على التجريبية. ويعكس الحوار المحورى فى هذا المؤتمر ، هذه الإشكالية : إقرار السلم الموسيقى والمسافات. ولكن هذا الحوار التقنى فى ظاهره ، يتضمن أهدافاً أيديولوجية أساسية.

النظرية والممارسة الشفاهية

إن الهدف هو التخلص من المظهر العملي وغير المنظّر فى الموسيقى العربية ، والعودة إلى الارتباط الذى كان قائماً فيما قبل – كما نرى فى المخطوطات – بين النظرى والعملي ، حيث يبرر وجود الجانب النظرى الجانب العملي. إن فرض نظام " عملى " ، أمر حتمي. وربما ينطلق هذا الإصرار من عقدة تجاه الغرب. ألم يصرح عبد الوهاب بعد المؤتمر : " إن من بين ما قد يتحقق لنا بإقرار السلم ، هو الإجابة على الأوروبيين عندما يوجهون إلينا السؤال المحرج : على أي شيء تقوم المجموعة الصوتية عندكم ؟ " (٣٣).

الحقيقة أن المؤتمر شهد تعايش اتجاهين :

– " المصلحون " ، وأغلبهم من بين أعضاء معهد الموسيقى الشرقية ، ويرون

استحالة المساس بالمجموعة الصوتية المصرية ، ويؤكدون على ضرورة توحيد - فى أفضل الأحوال - مسميات المسافات بين جميع الدول العربية.

- " المحدثون " ويرغبون فى تحديث الموسيقى العربية ، أياً كان الثمن ، لكي تصل إلى مصاف الموسيقى الغربية ، حتى إذا استدعى الأمر أن تتبنى جزءاً من نظامها وآلاتها (البيانو ، الڤيولينة ، الكونترباص). وكان هؤلاء المحدثون يكررون - وكان أكثرهم اقتناعاً صانعو البيانو مثل نجيب نحاس وإميل عريان ، ووديع صبره - النظرية التى كان يروج لها ميخائيل مشاقه الشامى (دون ذكرها صراحة) ، ويتشبثون بإثبات أن السلم المستخدم فى مصر يتطابق مع السلم المعدل ، الذى ينقسم إلى ٢٤ ربع صوت متساو ... لماذا ؟

١ - لأن هذا السلم يتمتع بنظام موحد ، يمكن استخدامه فى العالم العربى كله ، وهو يحد مما نلاحظه من اختلاف فى الممارسة بين دولة وأخرى. فالاهتمام ينصب هنا على العروبة أكثر مما ينصب على تأكيد المحورية المصرية. ومن جهة أخرى ، فإن المصريين لا ينفردون بالدفاع عن هذا المفهوم (انظر وديع صبره اللبنانى) .

٢ - يتيح هذا السلم بناء سياسة متسقة فى التعليم بتوفير إمكانية تأليف كتب مدرسية (انطلاقاً من المبدأ الذى يرى أن التلاميذ يشعرون بالضياع فى مواجهة نظام يقوم على تجربة الموسيقيين المحترفين ، المقصورة على الممارسة وحدها) .

وعلينا ملاحظة الأهمية الخاصة التى أعطاها أعضاء المؤتمر - أيا كانت اتجاهاتهم - للتعليم باعتباره وسيلة لتجديد الموسيقى العربية. وكانت إحدى توصياتهم ترمي إلى وضع امتحان يخضع له جميع الملحنين والآلاتية ، بحيث لا يستطيعون ممارسة مهنتهم دون النجاح فيه (العودة إلى نظام التحزيم الذى كان سائداً فى عهد النهضة) . وسوف يعاد طرح هذا الاقتراح باستمرار فيما بعد.

٣ - سوف يسمح السلم المكون من ٢٤ ربع صوت متساو ، بإدخال أو بفرض الآلات ذات الأصوات الثابتة (مثل البيانو والنحاسيات) ، وبنقل المقامات التى تحتوى على " الثالث " اللا مذكر واللا مؤنث ، على أى درجة ، وبالقيام بالتوزيع ، وخصوصاً بتطوير الهارمونية التى ستصنع الموسيقى العربية فى المستقبل. وبالفعل ، فإن منظور المنظرين الذين يحبذون الحداثة ، يعكس - إلى حد ما - فكراً من قبيل الداروينية الثقافية ، فهم يرون أن الموسيقى العربية عبارة عن فرع بال فى شجرة التطور الموسيقى ، التى تصل إلى أوجها مع الهارمونية الأوروبية ، تلك التى يعتبرونها بمثابة

جواز مرور يتيح لهم التوصل إلى العالمية التى يتطلعون إليها. إننا نعثر فى عدد لا بأس به من تصريحاتهم على هذه الفكرة التى ترى أن الموسيقى دون هارمونية، موسيقى ميتة.

أيدت الوفود الأجنبية المكونة من المستشرقين والموسيقيين، المصلحين تأييداً شديداً، وقد أشار على جهاد الراسى (٣٤)، إلى تأثير أيديولوجية الباحثين فى مجال الموسيقى المقارنة فى مدرسة برلين، على المعايير التى تم على أساسها تسجيل أداء الفرق الموسيقية المدعوة. ويبدو الطابع المحافظ لهذا التحيز واضحاً، كذلك، فى مجموعة الصور التى تم اختيارها فى كتاب المؤتمر، الذى استبعد كماً هائلاً من الآلات الأصيلة و" اللا تقليدية "، التى تقدمت إلى هذا المؤتمر. ولكننا إذا أردنا أن نقدم تقييماً سليماً للأيديولوجية الكامنة فى هذا المحفل، فعلينا دراسة المناقشة الخاصة بتعريف السلم الموسيقى. فقد حركت هذه المناقشة الجزء الأكبر من الطاقات ومثلت صُلب المؤتمر. إن عدداً كبيراً من القرارات التى تبنتها اللجان الأخرى، كان نابعاً منها : لجنة المقامات، لجنة آلات الموسيقى، ولجنة تعليمها.

وكان السؤال الأساسى المطروح خلال المؤتمر هو : " فى حالة تقسيم الأوكتاف إلى ٢٤ مسافة متساوية ناجمة عن علاقة مستمرة، هل سيؤثر ذلك على نوعية صوت المقامات إلى حد يجعل هذه المقامات تفقد طابعها الخاص ؟ "، ومن أجل الإجابة على هذا السؤال، فقد تم إجراء ما يلى : اعتبروا القانون – نظراً لميزات وظيفية عضوية واضحة – مقياساً للآلات، وتم ضبطه على السلم المعدل (كان قد سبق وضع قائمة بأطوال الأوتار التى تتفق مع المسافات الأساسية فى السلم العربى وفقاً لتعريف الموسيقيين). وكان السونوميتر يقوم بقياس المسافات اللوغاريتمية. وظل الموسيقيون الذين يقومون بدور " الحكم " خارج الصالة، أثناء عملية الضبط هذه. وكان يدخل كل موسيقي ممارس على حدة، فى جو شبيه إلى حد كبير بجو " المختبر "، حيث كان العلماء يرتدون القمصان البيضاء ويجلسون من ناحية، وكانت " فئران التجارب" (الموسيقيون) تجلس فى الناحية الأخرى. وعندئذ كان يتم عزف سلم الأنغام وجملة موسيقية. فوجد العلماء أن هذه الموسيقى " لا تتفق مع الموسيقى المصرية ".

قامت اللجنة الفرعية بعد ذلك، بعدة محاولات من أجل تحديد مسافات مقام الراست وفقاً للضبط الذى وضعه محمد رضا بك. وتم التوصل إلى مجموعة من الأرقام التى تمثل أطوال الأوتار :

دو	راست	١٠٠
رى	دوكا	٨٩ر١٠
مى بيمول	سيكا	٨١ر٧٥
فا	جهاركاه	٧٥
صول	نوا	٦٦ر٦٦
لا	حسيني	٥٩ر٤٠
سي بيمول	عراق	٥٤ر٥٠

كان الموسيقيون يصدرون رأيهم عما إذا كان صوت القانون مساوياً تماماً لصوت السونوميتر. وعندما تم وضع أطوال نظرية للأوتار لتأدية نوتات هذا المقام ، وفقاً للسلم المعدل ، المكون من ٢٤ صوتاً ، تطابقت النتائج تقريباً ، مع فارق بضعة ملليمترات. وأجريت بعد ذلك تجربة مضادة ، فتم ضبط القانون وفقاً لمقام راست ، استناداً إلى الأصوات التى صدرت عن السونوميتر ، على أساس السلم المعدل الذى ينقسم إلى ٢٤ صوتا متساويا . وطلب إلى كل موسيقى ، على حدة ، إعطاء رأيه فى ذلك. فاختلفت الانطباعات إلى حد كبير ، وتبدو هذه الظاهرة واضحة في المحاضر الواردة بكتاب المؤتمر. واستند " العقلانيون " ، أمثال إميل عريان ومنصور عوض ، على هذه الاختلافات ، للتدليل على أن معرفة هؤلاء الموسيقيين بالموسيقى ليست " علمية " ، فحقروا من شأن كبار عازفى هذا العهد ، مثل سامى الشوا ، واعتبروهم ضمن الآلاتية ، وفقاً لتمييز ضمنى بين الموسيقى/ الالاتى ، وهم ، من هنا ، يرون أن الموسيقى الجدير بأن يحمل هذا الاسم ، ما زال فى طور التكوين.

وأجريت أنماط أخرى من التجارب. فقد تم ضبط القانون ، وفقاً لتوجيهات الموسيقيين ، على مقام نهاوند ، فأعطى الصونوميتر الأطوال التالية :

مى بيمول	كورد	٨٤ر٤٥
لا بيمول	حصار	٦٣ر١٠
سي بيمول	عجم	٥٥ر٨٠

ثم ضبط القانون على مقام حجاز ، وأدى ذلك إلى النتائج التالية :

لا بيمول	حصار	٦٢ر١٠
سى بيمول	نيم ماهور	٥٣ر٢٠
مى بيمول	كورد	٨٣ر٨٠

كانت النتيجة أن درجات الكورد والحصار ، لا يمكن اعتبارها قيماً ثابتة ، فهى تختلف (فيما يخص طول الوتر ، وبالتالى فيما يتعلق بالارتفاع) وفقاً لإطارها المقامى. وكان " العقلانيون " يقولون إن سلالم الأنغام هذه " ليست علمية " ، بل حتى أنها " غير موسيقية ". إذ أن جميع محاضر جلسات المؤتمر تعكس سخط أنصار الحداثة – الذين لا يميلون كثيراً إلى اعتبار التراث الشفاهى ، ثروة ، بل تشغلهم خصوصاً مسائل المنطق وصياغة المفاهيم – تجاه رفض الموسيقيين المحترفين للنظام المعدل. ويذكرنا هذا الموقف بأفلاطون عندما أدان ، فى " الجمهورية " ، الإفراط فى الحذق عند الموسيقيين المحترفين ، ووصفهم بـ " قناصى الأوتار " .

انتهت مناقشات المؤتمر بانتصار الإصلاحيين ، الذين كانوا يحظون بتأييد شديد من جانب العلماء الغربيين. وكان نجاحهم هذا فى المؤتمر فقط ، وليس أمام التاريخ. لأن الممارسة (مرة أخرى !) فرضت بعد ذلك تسوية المجموعة الصوتية ، وكان الشكل الملموس لذلك هو تبسيط المسافات ، وهكذا تم الاقتراب إلى حد كبير من فكرة السلم المعدل المكون من ٢٤ صوتاً. فأثرت هذه التسوية ، فى أول الأمر ، على المقامات التى تحتوى على " السكوندو اللا مؤنث واللا مذكر " نظراً لانخفاض " ربع الصوت " * (ويقول البعض أنه " ارتخى ") مقارنة بارتفاعه فى بداية القرن العشرين. وهكذا ، تم " تسوية " السيكا ، التى تحتوي عادة على ارتفاعات مختلفة فى ثلاثى الأوتار : سيكا ، راست ، بياتى (وإن كانت هناك أشكال عديدة وفقاً للمناطق) ، باستخدام نوتة واحدة ، فأصبح ، بالتالى ، مألوفاً أن يتم عزف مى بيمول واحد لمقامات الراست والسيكا والبياتى. وقد أثر هذا التبسيط ، كذلك ، على بعض الأنواع التى يُقال عنها " الملونة " Chroma-tiques (توسيع السكوندو المضاف) . وقد أدى استخدام آلات ذات أصوات ثابتة ، وخصوصاً الجيتار الذى أعيد ضبطه والقانون ، إلى تعجيل هذه " التسوية ". وفى

* ويسمى أيضا الربع تون.

بداية القرن العشرين ، لم يكن بالقانون عُرابات ، فقد تم " تعديله " حوالى عام ١٩٢٠ ، وتم إعادة تعديله مرة أخرى بعد ذلك بحيث لم يعد فى تركيبه الحالى تقسيم للصوت يسمح بالتمييز بين الأنواع المختلفة من السيكا ، أو بعزف الجزء الثانى من السوكوندو المضاف فى الحجاز بالفاديز التى انخفضت قليلاً ، وهى مسافة لها طابع خاص ، دفعت وديع صبره إلى أن يقول ، خلال مؤتمر القاهرة ، إن " الحجاز " ، " غير منطقى " . وبالنسبة للسيكا – وهى الحجر العثرة فى مجموعة الأصوات العربية ، وكان اختلافها من بلد عربى إلى الآخر ، هو الذى دفع المؤتمر إلى التفكير فى توحيدها – فقد توصلت مصر إلى حل خاص بها . ولكن إذا أجرينا مقارنة بين هذا الحل وبين الموقف الحالي فى العراق وفى سوريا ، سوف يتضح أن السيكا " المثلى " التى كان يبحث عنها أعضاء المؤتمر ، لم يتم التوصل إليها بعد . وإذا كان مؤتمر ١٩٣٢ لم يتوصل إلى فرض تقسيم للسلم إلى ٢٤ ربع صوت متساو ، فإن ذلك يرجع إلى ثقل الممارسة ، تلك الممارسة التى كانت شفهية ، بصفة أساسية ، والتى كانت تفضل اللجوء إلى درجات أكثر دقة فى سلم الأصوات لإعطاء طابع شخصى لبعض المسافات فى مقام ما ، من أجل تعبير أفضل عن روح الشعب. هل ترتب على ذلك انخفاض التذوق السمعى ؟ هل افتقدنا بذلك بعض حالات الوجدان الموسيقى ؟ هذا أمر لا شك فيه.

إن ما يثير الدهشة ، عندما نقرأ الصحافة القاهرية التى صدرت فى عام ١٩٣٢ ، هو الهجوم العنيف الذى شنته ضد المؤتمر ، وكان هذا الهجوم أكثر عنفاً تجاه معهد الموسيقى الشرقية (٣٥) . إن سياقاً بكامله هو المستهدف من وراء ذلك. كان المعهد لا يزال يمثل ، بالنسبة للكثيرين ، رمز محافظة البكوات والباشوات. ولم يكن من قبيل الصدفة أن تمتدح مجلة المنار (٣٦) حلمي باشا عيسى ، وزير المعارف العمومية ، ورئيس المؤتمر ، وأن تعتبره أجدر الرجال بالاحترام ، بينما كانت كل الصحف الليبرالية تسخر منه ، وتدين محاولته لمناهضة التغيير الطبيعى للتقاليد . ألم يكن صحيحاً أنه هو الذى أقال طه حسين ، منذ وقت قريب ، من منصبه فى جامعة القاهرة ؟

مما سوف يؤخذ على أعضاء المعهد ، إلى جانب مسلماتهم تجاه تبنى نظام معدل ، موقفهم تجاه مجددى الموسيقى المصرية : سيد درويش ، محمد عبد الوهاب وأم كلثوم. وسوف تُنقل هذه الأحداث بطريقة مسهبة. وسوف يُشار إلى قول بعضهم عند وفاة سيد درويش : " لقد مات الهلس فى البلد " (٣٧).

سوف يظهر الموقف " الحمائى " الذى تبناه أعضاء المعهد دون التعبير عنه صراحة خلال المؤتمر ، فى كتيب حرره محمد فتحي بك ، وكيل المؤتمر ، بعد ذلك بعشر سنوات - وقد عبر عنوان هذا الكتيب عن الهدف الأولى للمؤتمر (٣٨) - للتعبير عن أسفه على تسيب السلطات الحكومية فيما يخص تطبيق توصيات المؤتمر. فالكتيب يلعن صراحة الابتكارات المحبذة للحداثة الصادرة عن " فنانين أميين ". وتنعت هذه الأشكال الجديدة - من منظور أخلاقى للغاية - بالميوعة والتخنث ، وتتسلل هذه المفردات إلى الاتجاهات المختلفة ، كما سنرى فيما بعد. ويشار - بقدر ما من الوضوح - إلى المسئولين عن هذا التثقيف : الاسطوانة ، والسينما . ويندد الكاتب بظهور الفرقة القومية للموسيقى الغربية التى أنشأتها وزارة المعارف العمومية ، بينما كان المفروض أن تقوم هذه الوزارة بتنفيذ قرارات المؤتمر التى ترمى إلى نهضة الموسيقى العربية. ولكننا نلاحظ - مع ذلك - تناقضات صارخة يتعين إبرازها . فالإصلاحيون يواجهون ، خلال سعيهم نحو النهضة الثانية ، موسيقى أوروبية مقتحمة. ويواجهون كذلك تيار الموسيقيين الشباب ، الذين يعملون من أجل مثل هذه النهضة (محمد عبد الوهاب ، أم كلثوم) على أن تكون منفتحة على الموسيقى الغربية. غير أن المصلحين يتبنون مواقف متناقضة فى كفاحهم ضد هذه الموسيقى وضد هؤلاء الموسيقيين. فمحمد فتحى بك - وهو يحبذ بطريقة مطلقة أصالة الموسيقى العربية - يدرج فى نهاية كتيبه ، النقاش الذى دار خلال المؤتمر بخصوص مسألتى الأسلوب وتبني آلات أوروبية ذات أصوات ثابتة (٣٩) .

وحيث أنه لا يعارض رأي كورت ساكس ، الذى يرى " أن أسلوب التأليف هو الذى يخلق الآلات وليست الآلات هى التى تحكم الأسلوب " ، نجده يتحايل على ذلك بتأكيده على أن التعبير هو محور المسألة. فهو يرى " أن هذه الآلات (الشرقية) ليست فى الحقيقة سوى وسائل للتعبير عن شعور إنسانى واحد ضمن كل هذا القدر من المشاعر ، فللأسف تخصصت مؤلفاتنا فى التعبير عن هذا الشعور ، وهو الحب " . ولكن مثل هذا المنطق خادع (وسوف نرى كيف تكرر كثيراً ، فيما بعد) . أليست هذه طريقة مموهة - عن طريق زعم عدم صلاحية الآلات الشرقية للتعبير - لتجاوز التعبير المقامى الذى يستند على التخت ، فيكون ذلك - فى هذه الحالة - مساوياً للمطالبة بأسلوب آخر وأشكال أخرى ؟ ألا يرمى ذلك إلى العالمية - عن طريق المطالبة بشمولية المشاعر الإنسانية - التى يعتز بها أنصار الحداثة ؟ وبالإضافة إلى ذلك ، هل من الممكن تبنى البيانو دون التعارض مع المجموعة الصوتية العربية ؟ وفى هذا الصدد لا يتورع عن التصريح بأن " النوت الموسيقية [...] عالمية ، ومفهومة من الجميع ! " . وكما نرى ، فإن أنصار الحداثة

ليسوا الوحيدين الذين ينجذبون نحو التعبيرية والعالمية ، ويؤدى هذا الانجذاب إلى غموض ورد بطريقة متواترة ومزعجة خلال هذا النقاش.

وإذا ما عدنا إلى الموضوع الأولى لمقالتنا هذه ، يمكننا طرح التساؤل التالي : هل يمكننا أن نعتبر مؤتمر القاهرة محاولة للاستحواذ على " الصفات الرمزية " المحورية ؟ ويمكننا طرحه بطريقة أخرى : هل تعلن مصر – عن طريق هذا المؤتمر – بطريقة رسمية ، مكانتها المحورية التى تحتلها منذ بضعة عقود ؟ من المؤكد أن الأجابة بالنفى. ومن الأصح أن نرى هنا تعبيراً عن تكريس تلك المكانة (فى الوقت الذى انعقد فيه المؤتمر ، كان العود المصرى يحل – بالفعل – محل العود العربى فى شمال أفريقيا الذى كان خميس ترنان آخر ممثل له) ، وإذا كان عدد كبير من أعضاء المؤتمر غير المصريين قد حددوا بوضوح مكانة مصر واعتبروها " المحور الموسيقي للعالم العربى " (وديع صبره ، رؤوف يكتا بك) ، فإن مصر لم تحاول فرض وجهة نظرها فيما يخص النقط الأساسية. ونظراً لاستحالة الاتفاق ، اقترح عبد الوهاب عدم أخذ رأى الدول العربية الأخرى ، فى الاعتبار ، وحبذ أن تتبنى مصر النظام المعدل (٤٠). والحال كذلك – ولكن لعكس هذه الأسباب – بالنسبة لعازف الكمان سامى الشوا الذى طلب تعديل فى النقطتين الأولى والثالثة من برنامج لجنة السلم الموسيقي (٤١) ، يرمى إلى أن تحل عبارة " سلم الأنغام المصرية " محل " سلم الأنغام العربية " ، وتحقق له ما أراد.

إن نتائج المؤتمر الدولى للموسيقى العربية الذى اجتمع فى بغداد ، من ١٩٦٤/١١/٢٨ إلى ٥ /١٢/ ١٩٦٤ ، تدل بوضوح على أن هذه المشكلة الخاصة بالسلم العربى للموسيقى لم تحل (النقطة السابقة) وإن انشاء أكاديمية للموسيقى العربية ، الذى أوصى به مؤتمر ١٩٣٢ – والذى كان السلم هدفه أيضاً – مازال أمراً مرتقباً (٤٢) . إن هذا لدليل على أن ثقل الممارسة الموسيقية كان لها الأولوية على المساعى الأيديولوجية والإصلاحية. وسوف يتكرر – بلا كلل – هذا النقاش حول مسألة " أى موسيقى ؟ " ، خلال العقود التالية.

العلامة الثالثة فى سياق الإصلاح الموسيقى فى مصر.
جوهر الموسيقى المصرية ، هل هو فى طريقه نحو نهضة ثالثة ؟

شن الصحفيان " سام " (محمد جلال أحمد ومحمد سليمان جميل) حملة ، فى مجلة الإذاعة (٤٣) ، ترمى إلى نفس ذلك الهدف الإصلاحى : " إن هدف هذه الحملة هو استخلاص خصائص الفن الموسيقى فى مصر وحمايتها من الفوضى " (٤٤). ويبدو أن محمد نجيب هو الذى أعطى بنفسه – غداة الثورة – التعليمات الضرورية لكى " تخرج الموسيقى المصرية من حالة التخلف والسبات الذى عانت منه فيما مضى ، وتنقية الألحان المصرية من نبرات الميوعة واليأس [...] التى عكست نفسها على الشخصية المصرية وطبعتها بالسلبية ، والكسل والتسيب " (٤٥) . إن ذلك يعكس مدى أهمية – سلطان ! – الموسيقى ، التى اعترف بها القادة الجدد ، وبالتالى مدى حجم المهمة التى سوف تفرض على الموسيقيين والمطربين. ويبدو أن هذه التعليمات قد استوعبت ، فلم تسجل أم كلثوم بالفعل – فيما بين ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨ – أى نص عاطفى ، وانحصر إنتاجها ، بصورة شبه كاملة ، على التيمات الوطنية.

وابتداء من ذلك الوقت ، أصبحت المسألة متمحورة حول نقطتين : الهوية والقومية. فقد استجوب ذلك الشخص ، المسمى بـ " سام " كبار المطربين والمؤلفين : محمد عبد الوهاب ، رياض السنباطى ، زكريا أحمد ، أم كلثوم ، وطرح عليهم الأسئلة التالية : " ما هى الموسيقى المصرية ؟ هل هى هذه الأشكال الجديدة المستوردة أم هى هذه الليالى القديمة والتواشيح التركية ؟ " . وفيما يخص محمد عبد الوهاب ، طرح السؤال التالى : " ما هى الفلسفة التى أوحت إليه باستعارة الموسيقى المعروفة فى أوروبا وفى أمريكا [...] لكي يصنع منها أغانيه الشرقية ؟ " أما فيما يخص زكريا أحمد ، فطرح السؤال التالي : " هل موسيقاه شرقية فعلاً ، أم إنها تركية وموروثة عن الاستعمار العثمانى ، أم انبثقت من التواشيح العربية التى ورثناها عن طريق الذكر والموالد التى ظلت فى قلوبنا مع الآثار الأخرى للفتح العربى ؟ ". وأخيراً ، عندما تناول المدرسة الجديدة التى أسسها رياض السنباطى وأم كلثوم ، ورد ما يلى : " على رياض السنباطى أن يقول لنا ما هى بالضبط موسيقاه الجديدة ، ومن أين تأتى وعن ماذا تعبر بالنسبة لآذاننا ولضمائرنا ، وإلى أى مدى تطبعت بالطابع المصرى ، وطبعته بالتالى". أما محمد جلال أحمد فهو يطرح السؤال التالى : " فلنعد إلى تراثنا القديم ونرى ، هل يستحق أن

يتعايش مع ما وصلنا إليه اليوم أم هناك مقتضيات جديدة تفرض علينا تغييره بالكامل. هذه هي المشكلة : هل تلائم موسيقانا الشرقية مستوى وعينا أم نحن في حاجة إلى نمط آخر من الموسيقى يتمشى مع وجداننا وعواطفنا الحالية ؟ " .

وظهرت في الأجوبة عدة اتجاهات :

– " أنصار الاتجاه التقليدى " في معهد الموسيقى العربية ، يحبذون القديم ، وإن كان الأمر لا يخلو من الالتباس.

– " أنصار الاندماج " المعتدلون ، يحبذون مزجاً متناسقاً.

– " أنصار التثقيف " ، يحبذون الموسيقى الغربية دون قيد أو شرط ، ويرغبون في التخلص بصفة نهائية من ربع الصوت.

– " أنصار العالمية " ، يحبذون موسيقى تسير وفقاً للمعايير " العالمية " (وهذا الاتجاه قريب من الاتجاه السابق ولكنه يتسم بقدر أقل من الأيديولوجية) .

– " أنصار الانفصال " ، وهم يريدون الاحتفاظ بربع الصوت في الموسيقى الشعبية ، وتبنى نصف الصوت في الموسيقى القومية الجديدة.

ويستبعد ، تماماً ، كل من محمد فتحى (عميد معهد الموسيقى العربية) والأستاذ إبراهيم شفيق ، الاستعارة من الموسيقى الغربية (إلا فيما يخص الآلات كما سبق لنا عرض ذلك). ويقترحان تشكيل لجنة فنية تحظر إذاعة أى موسيقى لا تتوفر فيها بعض عناصر الأصالة. إننا نجد هنا مظاهر التشويش التى سادت خلال هذه الحملة ، والتى ألصقت بالمحافظين صفات القومية والكفاح المناهضين للامبريالية (حيث يجمع كفاح واحد بين الباشوات والفلاحين !). ويقول الكاتب : " على موسيقانا أن تجد منبعها في مشاعر الفلاح المصرى وفى كفاحه من أجل لقمة عيشه [...] ، أدركت مجموعة من المواطنين المخلصين هذه الحقائق في ١٩١٣ (٤٦) ، واجتمعت في منزل مواطن ليس أقل إخلاصاً ، هو مصطفى رضا بك ، من أجل إيقاف المساعى الخادعة [هكذا بالنص] وطغيان الاستعماريين ، ثم أعطى الخبثاء الفرصة للملك فؤاد لكى يدس أنفه في هذا المشروع المجيد (إنشاء نادى الموسيقى العربية بأموالهم الخاصة) وأن ينسبه لنفسه كالمعتاد " .

يبدو أن المعهد ، الذى تخلت عنه الدولة ، كان على وشك الإفلاس في أوائل الخمسينات ، وكان " أنصار الاندماج " ينادون بالقومية ويبحثون عن طريق وسط بين الموسيقى " الكلاسيكية " الشرقية والموسيقى الغربية. ويلخص يحيى الليثى ، أستاذ

الهارمونية في معهد الموسيقى (معلمات) ، التوليفة التى ينبغي تحقيقها ، على النحو التالي : " من الخطأ أن نلفظ الموسيقى الشرقية ، وجمالها وطربها ورقة أساليبها وإيقاعها ، لكي نصبح غربيين ١٠٠ ٪ فى موسيقانا ، ومن الخطأ كذلك أن نلفظ الموسيقى الغربية ، وهى موسيقى عالمية نظراً لكمالها وقوتها ، لكي نكون شرقيين ١٠٠ ٪ فى موسيقانا [...] . هناك موسيقى مصرية صرفة، وهى لا تخضع ، بكل تأكيد للغة فنية محددة ، مثلما هو الحال بالنسبة للموسيقى الغربية ، ولكن لدينا أمل كبير فى القضاء على هذا العيب ".

وكان هناك اتجاه متطرف ينادي بتجاوز فكرة القومية وتبني أشكال تعبيرية " عالمية ". وعندما وصف محمد سليمان جميل إنشاء الأوركسترا السيمفونى القومى ، حبذ تبني الموسيقى الغربية ، دون قيد أو شرط ، وأن تصبح الأوبرا والسيمفونية فى المقام الأول ، ورحب بتأليف محمد محمود سامى - وهو حاصل على دبلوم الكونسرفتوار فى باريس - لأول أوبرا مصرية قريباً. واستخدم استعارة المصنع بأسلوب بلاغى ثورى إلى حد كبير : " إننا نعلم أن المصنع الصغير لا يستطيع تلبية مطالب السكان المتزايدة. وبنفس الطريقة لا يستطيع التخت المصرى التعبير عن روح الثوريين وحث الشعب على النضال من أجل الحرية والحياة ، ونحن محتاجون ، من الآن فصاعداً ، إلى الأوركسترات السيمفونية وإلى المصانع الكبيرة ، على حد سواء ! ". والموسيقى الشعبية ، فى رأيه " مجموعة من الأغانى الخام تعيش مع الناس فى الريف أو فى الصحراء ، وهى تمثل المادة التى ينبغي صقلها ، وعلينا تحضير الأدوات وأساليب الخلق الضرورية لإبراز قيمتها وتنميتها [...] ، لكي يتم تنظيمها علمياً وتقديمها فى ثياب جديدة ، ثياب التأليف الموسيقى الكبير ". ويؤكد عبد الحميد توفيق زكى (مؤسس فرقة الأنغام الموسيقية) : " سوف تصبح موسيقانا ذات مستوى إنسانى عالمى عندما تتخلص من ربع الصوت الذى يمثل عائقاً كبيراً أمام تقدم الموسيقى الشرقية وتطورها [٤٧]. لست أعلم لماذا يريدون تكبيلنا بموسيقى القرون السالفة : هل ندرس اليوم كيمياء جابر بن حيان ، وطب ابن سينا لكي تفرض علينا موسيقى الفارابى أو أبو صيرى* ؟ [...] علينا تنمية الموسيقى الشعبية ، وترقيتها وتأليف قطع أصيلة تستمد نسيج موسيقاها من هذه الأغانى. لقد مللنا الميوعية التى تصدرها هذه الآلات القاصرة ، أى العود والقانون والناى ".

* ربما يقصد المؤلف البوصيرى (المترجمة) .

يشير كمال النجمى – عندما يعيد النظر إلى الماضي – إلى فشل هذا الاتجاه ، بالنسبة للمستمعين العرب ، ويستند فى ذلك إلى مثالين ، أولهما هو أغنية عبدالحليم حافظ : " أنا كل ما أقول التوبة يا بوى " ، ويقع المثال الثانى فى مستوى آخر ، إذ أنه يتعلق بقيام أبو بكر خيرت بخلق عمل فخم للأوركسترا ، انطلاقاً من جملة موسيقية لسيد درويش ، وظلت هذه التجربة مشهورة باسم متتالية تحمل عنوان النص الأصلى : " إية العبارة " .

يرى حسين جنيد (قائد فرقة أم كلثوم للموسيقى العربية) ، أن هناك موسيقى مصرية نشأت مع سيد درويش وتحاول ببساطة أن تثبت وجودها . وأن المصاعب التى تواجهها تنجم عن النظام المتبع خلال الربع الأخير من هذا القرن ، ألا وهو تعليم المبتدئين أسس الموسيقى التركية وقواعدها ، فتشبعوا بالروح التركية ، وتسللوا ضمن المؤلفين الذين كانوا يعتمدون فى الخلق على مجهودهم الشخصى. لذلك فإن معظم الملحنين ، الذين ظهروا خلال الربع الأخير من هذا القرن ، لم يدرسوا فنهم بالقدر الكافى ، واقترح إرسال بعثات من الملحنين ، بعد إعدادهم إعداداً كافياً ، لدراسة أسس الموسيقى العالمية ".

أخيراً . يميز محمد بخيت ، سكرتير نقابة الموسيقيين ، بين الموسيقى المحلية والموسيقى العالمية : " تكمن مشكلة الموسيقى فى مصر فى " ربع الصوت ". نحن لا نطالب بالتخلى عنها ، لكن ينحصر مطلبنا فى الاحتفاظ به لموسيقانا الشعبية. إن أى موسيقى تتحرر من الهارمونية تصبح ميتة ! [...] علينا أن نترك ربع الصوت لموسيقانا المحلية وأن نستخدم الصوت الكامل ونصف الصوت طبقاً للنظام العالمى الموحد. وأن ينطلق إنتاجنا من هذا الأساس دون أن نخشى على طابعنا القومى "

أما الملحنون أنفسهم ، فإنهم يجمعون على الاعتراف بوجود موسيقى مصرية أصيلة تعبر عن وجدان المصريين.

ويؤكد عبد الوهاب : " إن سمات موسيقانا بارزة. بدأت تظهر مع عبده الحامولي ، والشيخ سلامة حجازى ، وسيد درويش. ونحاول اليوم أن نبدأ من حيث توقفوا ، وخلاصة عملنا هى تطوير الموسيقى ووضعها على طريق التقدم الذى يحكم بلدنا . يهمني هنا أن أقول أن التقدم لا يعنى الاستعارة ، ولكنه بالأحرى نوع ما من الإدارك للأفكار والفنون وللحياة العالمية ، يحاول الفنان أن يستوعبه وأن يعكسه فى إنتاجه [...] إذا حدث أن ابتكر شاعر أوروبى بحرا جديدا فى الشعر ، فأخذه شاعر [مصرى]

وكتب قصيدة على هذا الوزن ، مستنداً إلى البيئة المصرية الأصيلة ، علينا أن نعتبر أن ما فعله الشاعر المصرى ، تنمية جديدة للشعر المصرى ، وليس استعارة من الآخرين [...] ولكن الصعوبة الأولى هى أن الشعب غير مهيأ لهذا التقدم ".

وأعلن فريد الأطرش : " أن معظم الأغانى التى نسمعها اليوم هى موسيقى مصرية أصيلة نابعة من إحساسنا ، ثم ما هى أهمية معرفة ما إذا كان جوهرها تركيا أو أجنبيا ! [...] لم نقم حتى الآن إلا بتطويرها حتى تتكيف مع عصرنا. وهكذا قمنا بالإرتقاء بها وبتركيزها فى دقائق بينما كان ذلك يستمر ساعات ، وتم ذلك باستخدام الإيقاعات الجديدة ، وهى مختلفة عن الإيقاعات القديمة التى لا يعرفها الجمهور العريض ، وباستخدام المزج بين آلات مختلفة شرقية وغربية ، مع المحافظة على اللون الشرقى المنفرس داخلنا ". ويقترح فريد الأطرش إلى جانب ذلك : " تكوين لجنة فنية مهمتها مراجعة الألحان والأغانى قبل إذاعتها من أجل استبعاد الدخلاء على الفن الموسيقى ".

وأخيراً ، يرى محمد الموجى : " من المؤكد أنه يتعين علينا مكافحة سرقة الألحان الغربية ، التى تنتشر أحياناً فى موسيقانا ، باعتبارها جريمة من جرائم القانون العام " (٤٩).

انتهت هذه الحملة بإعطاء الكلمة للشعب. فنرى فى أقوال مجموعة من الرجال ، والنساء ، والعمال ، والموظفين ، والطلبة تكراراً لنفس المقولة. ليس هناك موسيقى تستجيب لتطلعات الشعب الجديدة ، ما زال مكان سيد درويش شاغراً ، إن مصر فى انتظار فنان ، فنان يعبر عن مشاعر ملايين العاملين ، وعن كفاح الفلاح فى صمت من أجل لقمة العيش ، فنان يذهب إلى العامل فى مصنعه ويساعده على أن يرفع يده ليضع حجراً جديداً فى صرح الوطن. ويُوصَف سيد درويش بالقوة والرجولة ، بينما يُوصَم الفنانون الحاليون بالتخنث والميوعة. ولا يكف الفنانون عن الاستعارة من الغرب تحت شعار التقدم. فينبغى اعتبار بعض كبار الفنانين الحالين غرباء بالنسبة لمصر ، ولآلامها وأحلامها. وتتكرر المطالبة (مرة أخرى !) بإنشاء معاهد وتنظيم مؤتمر لحل مشكلة ضعف الموسيقى العربية. ويتعين التخلص من أمية الموسيقيين ، وإخضاعهم لامتحانات (سبق تقديم هذا الاقتراح خلال مؤتمر ١٩٣٢) .

إن المشاعر السائدة فى ١٩٥٥ ، لا تختلف كثيراً - كما نرى - عن المشاعر التى سادت خلال ثورة ١٩١٩ ، وتستدعي الظروف القومية الجديدة ، فى كلتا الحالتين ، مقتضيات جمالية ، فى مجال الموسيقى ، جماليات قائمة على التعبيرية ، تمليها الحاجة إلى التعبير عن " الإلهام الثورى ". فما زالت تتأكد إستمرارية تاريخية ما للوجدان القومي ، رغم الخلط بين التراث المتقن الذى كان سائداً خلال النهضة ، وبين الموسيقى العثمانية ، ورغم انتهاء النقاش ، بالتالي ، بحصر المسألة فى أحد بديلين : " موسيقى تركية أم موسيقى غربية ؟ " ، وبهذه الطريقة تختفى أي إشارة إلى ما قدمه الإنشاد الدينى فى تأسيس نهضة داخلية كانت حريصة بالفعل على الاحتفاظ بخصوصية قومية (هل كان يسعى الاتجاه العلمانى الوجل - بهذه الطريقة - إلى إفراغ النقاش من الإشارة إلى المجال الدينى ، دون ذكره ؟). لم تلق أحداث ١٩٥٢ ، بأحداث ١٩١٩ فى طى النسيان. وإذا كان الأمر كذلك ، فلن يثير دهشتنا أن سيد درويش هو الوجه الوحيد الذى لا تناله الاتهامات بالخلط ، وهو أفضل المخضرمين ، فيغفر له تكوينه على يد المدرسة القديمة ، واستعاراته من الموسيقى الغربية. فيصبح ما يتعلق بالموسيقى أمرا خاضعا للصدفة ، لأن المعيار الوحيد لأصالة الموسيقى المصرية ، أصبح - منذ ذلك الحين - هو قوميتها واهتمامها بالشعب. وبناء على ذلك ، كان منطقياً أن يكون هناك إهتمام خاص وجديد ، بالفولكلور ؛ الذى أصبح علامة على الأصالة القومية ، لأنه البديل الوحيد للميراث التركى وللموسيقى المتغربة.

يقول طاهر أبو زيد الذى كتب برامج إذاعية عن الفولكلور : " إن العملية التى نقوم بها من أجل الارتقاء بالفولكلور ، ليست نزوة أو موضة ، ولكنها عمل أساسى يرمى إلى معرفة شعبنا ، وهو يسمح لنا بدراسته ، بفهمه ، وتطويره ، ونحن نساهم بذلك فى تدعيم القومية المصرية التى هاجمها الاستعمار بعنف. نحن نعلم أن الغناء المصرى يمر بأزمة وأن ألحاننا فقيرة وراكدة ، فهى مكونة من إيقاعات شرقية قديمة ترمى إلى التطريب وتشنيف الآذان ، أو من ألحان غربية منفرة لا تؤثر فينا أو تثير عواطفنا. إن ألحاننا الشعبية هى ، وحدها ، المصدر الحقيقى الذى يعبر عن كياننا [...]. إن سيد درويش الكبير لم يصبح كبيراً إلا باستناده إلى الألحان الشعبية ، أي إلى الفولكلور الذى أدخله فى موسيقانا ، والذى شكله لكى يعبر بواسطته عن حياة العمال ، والفلاحين ، وعن شمس الصباح ، وعن القُلة القناوى ، وعن الفقر والاحتلال الأجنبى. عندما نجمع الفولكلور ، كما فعلت الأمم الكبرى فى هذا العالم ، فإننا نحصل على فن لا يفتقد إلى الجذور ولكنه ، على عكس ذلك ، فن " ملتصق " بالناس ، ويتضح أنه أكثر الأسلحة تغلغلاً

لضمان الوحدة ومساندة القومية. إن أقوى تعبير عن مواجهتنا الأخيرة مع الاستعمار (العدوان الثلاثي – المؤلف) لم أره في السينما ، أو في المسرح ، ولم أسمعه في برنامج من برامج الإذاعة ، بل إنني رأيته في الفن الشعبي ، وسمعته على لسان الأراجوز " (٥٠) .

من هنا ، كُلف زكريا الحجاوى ، دارس الفولكلور ، بالتجول في أنحاء القطر المصري ليجمع فولكلور المناطق المختلفة ، من أجل إنشاء فرقة الفولكلور القومية. وتم إنشاء مركز دراسات الفنون الشعبية في عام ١٩٥٧ . إن الأيديولوجية التى تحاول المقابلة بين الغناء الشعبى والغناء المتقن ، بطرحها مقولة الفولكلور و " الغناء الشعبى " ، تقضى على طريقة للتأريخ لم تكن تفصل – في معظم الأحيان – بين تلك الأنواع. وتتميز الطقطوقة برفضها لهذه المقابلة. وكان الموال – وهو شكل شعبى – يكوِّن جزءاً لا يتجزأ من التراث التقليدى. والحال كذلك بالنسبة لأعمال الملحنين أو كبار المطربين ، حيث لا نجد فصلاً بين مصطلحى الغناء الشعبى والغناء المتقن. وكما يقول كمال النجمى : " لقد غنت منيرة المهدية عدداً كبيراً من الأغانى الشعبية. وفي هذا الزمن لم يطرأ على بال أحد أن يطلق عليها اسم " مطربة شعبية " أو " فولكلورية " ! " (٥١).

لكي نختتم هذا الحديث ، يمكننا القول أن صحوات عديدة ناجمة عن المواجهة التقنية والاقتصادية والثقافية ، كانت تخترق خطاب الموسيقى التى نشأت فى مصر ، طوال فترة صياغتها ، وفيما وراء إشعاعها. وكان الحوار النظري – الأيديولوجى الذى دار حول هذا الخطاب ، والذى كان أساساً له أحياناً ، يعكس باستمرار البحث عن هوية. وسواء تعلق الأمر بالموسيقيين الذين كانوا " فئران التجارب " (فى عام ١٩٣٢) أو بالملحنين المعترف بهم ، فإن أحد خصائص هذا الخطاب هو أنه لم يكن أبداً خطاب الأشخاص المعنيين. لقد دخلت الموسيقى المصرية ، بصفة نهائية ، خلال الخمسينات ، فى عملية عولمة ، ولكن مؤسسي هذه العملية لم يصيغوها ، على الإطلاق ، فى خطاب محلى. ويلح البعض على التأكيد بأن عبد الوهاب لم يتجاوز الخطوة التى تكمن فى استخدام الهارمونية ، فقد انحصر ، دائماً ، فى المفهوم الغربي للتوزيع. لم يتأثر ، إذن جوهر الموسيقى العربية الذى يقوم بصفة أساسية على الصوت الواحد ، رغم المحاولات البسيطة والجزئية لإضفاء الهارمونية (ضبط متداخل للأوتار ، أربيجيو) ، حتى إذا كانت زيادة

حجم الأوركسترا تعطى إيحاء بتغيير هذا الجوهر (هناك ثلاثة أوكتاف فى التخت ، بينما يصل هذا العدد إلى خمسة تقريباً فى الأوركسترا السيمفونى) . ولذلك يرى كبار الملحنين ، أن لفظ تاريخ الموسيقى المصرية ، لفظ خطى وتراكمى ، ولم تنجح العناصر المستعارة ، على مستوى الأسلوب والأوركسترا ، فى حجب الثروة العربية القديمة. فليس هناك ، فى رأيهم ، تناقضاً ، ولا يعنيهم هذا الحوار. ولذلك كان عنوان المقالة التى افتتحت الحملة التى سبق لنا وصفها : " الموسيقى : معركة لا يدخلها أصحابها ". هل كان ممكناً أن تكون الأمور على غير ذلك ؟

إننا نجد كذلك هذا اللفظ التسلسلى لتاريخ الموسيقى ، فيما يتعلق بأنواعها ، فيرى عبد الوهاب أنه لا توجد قطيعة ذات دلالة بين أعماله وبين أعمال عبده الحامولى. وعندما سألت نجيب محفوظ – وهو ذواقة مولع بالموسيقى ، وتحتوي ثلاثيته على إشارات عديدة إلى الموسيقى المصرية – عن السبب الذى أدى إلى توقف التراث الذى بدأه عبده المنيلاوى ، أجابني مندهشاً : " توقف ! بل أنه يعيش فى عبد الوهاب وفى أم كلثوم ! ". ومع ذلك ، فنحن مضطرون – إذا نظرنا للأمور بطريقة موضوعية – إلى ملاحظة أن كل نوع وكل شكل جديد تتم صياغته ، يلقى بالذى سبقه فى طى النسيان. هل معنى ذلك ، أنه يتحتم لعن ما سبق ، مثلما يحدث فى الغرب ؟ لقد استعرضنا عوامل أخرى تؤدى إلى حدوث ذلك هنا. وأياً كان الأمر ، فمن الذى يستطيع اليوم الاستماع إلى ممثل قوى للمدرسة القديمة ، أو حتى إلى بعض مقتطفات من المسرح الغنائى ، إن لم يكن ذلك فى شكل متحجر وأكاديمى ، كذلك الذى تحافظ عليه فرقة الموسيقى العربية ؟ إن الذاكرة المصرية لا تحافظ –ولو اقتصادياً – على رموزها. إن أي نظام إنتاج لا يدافع عن أنواع أو أعمال تخلت عنها الغالبية. هذه هى إحدى سمات الخصوصية المصرية – للأسف – ولكنها من أبرزها. هل هذا هو ثمن المحورية ؟

مصر ، محور موسيقى للعالم العربى ؟

إذا كان حقيقياً أن المكانة المحورية التى تحتلها مصر ترجع إلى ازدهار كبرى وسائل الاتصال (السينما فى ١٩٣٢ ، وإنشاء إذاعة الدولة فى ١٩٣٤) ، ابتداء من الثلاثينات ، وأن ذلك تزايد بعد الحرب العالمية الثانية ، فيتعين علينا أن نوضح أن هذا

التأثير أقدم من ذلك. إذ أن هجرة الفنانين إلى مصر تعود إلى القرن التاسع عشر ، عندما هرب عدد كبير من الفنانين الشوام ، من الوصاية العثمانية ومن رجعية النخب الدينية فى المدن (٥٢) . وفى نفس الوقت ، كانت تتجول فرق المسرح المصرية ، والمطربات والمطربون المصريون ، وكانت الجرائد والمجلات تخصص مكاناً مرموقاً للإشارة إلى هذه الجولات التى كانت تمثل بالنسبة للفنانين المصريين – قبل عهد تسويق الاسطوانات على نطاق واسع – الوسيلة الوحيدة لتوسيع نطاق شهرتهم. وإذا كانت مكانة مصر ، قبل القرن العشرين ، هامشية (كانت فرق المسرح السورية واللبنانية هى التى تأتى إلى مصر ، وخصوصاً فرقة يوسف الخياط ، وفرقة أبو خليل القبانى) ، إلا أن محور الجاذبية قد انتقل إلى مصر ، منذ عشرينيات هذا القرن ، نظراً للأشكال الجديدة للمسرح الغنائى التى صيغت فيها . وقدم سلامة حجازى (١٨٥٣ – ١٩٢٧) أوبريتاته فى سوريا ولبنان وتونس. ومنذ ذلك الحين أصبح كل شىء يحدث فى القاهرة. وسوف تساهم صناعة الاسطوانات فى تضخيم هذه الظاهرة. فقد كان الفنانون الشوام يأتون إلى القاهرة ، فى هذه المرة ، من أجل تسجيل أغانيهم وموسيقاهم ، ولكي ينالوا الشهرة (فرج الله بيضا ، محمد العشيق) . وقد وصل الأمر ، عند بعضهم ، إلى تبنى النطق المصرى " للجيم : مثل محيى الدين باعيون ، فى قصائد ذات شكل مصرى إيقاعاً وتوزيعاً . ووصل حجم هذه الظاهرة إلى حد أن شركة بيضافون اللبنانية أسرعت فى نقل الجزء الأكبر من نشاطها إلى القاهرة. لكن هذه الظاهرة لم تقتصر على المشرق. إذ أن فريدريك لاجرنج يشير إلى ما يلى : " كانت كتالوجات شمال أفريقيا لشركات مثل بيضافون أو جرامفون – التى استقرت مبكراً فى تونس وفى الجزائر – تعكس ، منذ العشرينات ، تمصيراً واضحاً للريبرتوار ، ونادراً ما كان يحدث ذلك عن طريق إعادة تقديم الأعمال القيمة فى الفن الخديوى ، بل كان ذلك يتم فى معظم الأحيان عن طريق اقتباسات محلية من أكثر الطقاطيق الخفيفة أو الفاحشة رواجاً فى القاهرة (ريبرتوار المغنيات اليهوديات فى تونس) " (٥٣).

كان إلهام النهضة التجديدى سبباً فى أن تتجه الأنظار فى الجزائر نحو الشرق الأوسط (زيارة محمد عبده التاريخية فى ١٩٠٣) . ووجهت الدعوة ، خلال العشرينات ، إلى الفرق المصرية ، مثل فرقة جورج أبيض ، وبعد ذلك ، فرقة فاطمة رشدى ، لتقديم أعمالها . وتقول نادية بوزار – قصبجى : " إن الفنانين الجزائريين ، الذين كانت تختلجهم رغبة عارمة فى " الحداثة " ، شعروا بالارتياح ، خلال تجاربهم التجديدية ، عندما اكتشفوا فنون المسرح المصرى " (٥٤).

وفي العراق ، كان التأثير المصري موجوداً ، حيث كان عبد الوهاب ، مطرب الملوك ، من رواد حاشية الملك فيصل. وابتداء من ١٩٥٦ ، تخلى القبانجي عن تشكيل المقام العراقي ، ليتبنى مجموعة ذات طابع شرقي ، تتضمن العود والقانون. وصرح الشيخ جلال الحنفي أنه تشاجر مع القبانجي لكي يقنعه بعدم تقليد المطربين المصريين (٥٥). وظل هذا الاتجاه ملموساً عنده ، فنجده يصرح ، في مؤتمر القاهرة ، أنه حاول التأثير على الجمهور المصري نظراً لصدى الموسيقى المصرية في قلوب العراقيين.

يمكننا إيراد أمثلة متعددة أخرى غير هذه الأمثلة. ولكننا سوف نكتفي بهذه الأمثلة لأنها تشير إلى أن تأثير مصر كان مؤكداً ، بالفعل ، ومنتشراً في العالم العربي كله ، حتى قبل ازدهار كبرى وسائل الاتصال - السينما والإذاعة - التي سوف تعضد هيمنتها بصفة نهائية. وقد أدت بدايات السينما وإنشاء ستوديو مصر إلى تدفق الفنانين العرب إلى القاهرة ، فأصبحت چانيت فغالي تحمل اسم " صباح " ، وألكسندرا بدران تسمى " نور الهدى " ، ويقول فريدريك لاجرنج أن قوانين اللعبة كانت بسيطة : " التخلي عن أية خصوصية عقيدية ، حتى لو استدعى ذلك تغيير الاسم ، ولغوية ، بالتحدث بلهجة القاهرة ، وموسيقية ، بتبني نموذج المدرسة المصرية في الموسيقى " (٥٦).

قد تكون قائمة المطربين والمطربات العرب الذين تمصروا تماماً - والذين استقر معظمهم في القاهرة - طويلة للغاية. وسنكتفي ، على سبيل المثال ، بأسماء مثل اللبنانية فايزة أحمد * ، والسوري فهد بلان ، وحالياً ، أركان فؤاد السوري ، فكل هؤلاء انصبوا تماماً في القالب المصري. وأخذت هذه الظاهرة ، بعد ذلك حجماً أكبر أثناء حرب لبنان ، التي دفعت كثيراً من المطربين اللبنانيين إلى الإقامة في مصر (وليد توفيق ، نجاح سلام) . وعقدت زيجات ناجحة بين ملحنين مصريين ومطربات عربيات غير مصريات (فايزة أحمد - محمد سلطان ، وردة - بليغ حمدي) . كان الشرق الأوسط ، إذن ، هو الذي يورد - في المرحلة الأولى وبصفة تقليدية - أكبر عدد من الفنانين إلى مصر. وحوالي عام ١٩٧٥ ، بعد وفاة أم كلثوم ، تغير منشأ الحركة المهاجرة بعد رفض فيروز - كما يُقال - الإقامة في مصر. عندئذ حل المغرب محل المشرق. وكانت وردة هي أول وأشهر مثال في هذا الصدد. فقد غنت تيمات وطنية في صالح الوطن الذي يتبناها وسارت في طريق الأغنية الطويلة الذي كانت تحتله قبلها أم كلثوم بمفردها ، والذي تخلت عنه اليوم المطربات المصريات.

---

* الشائع والمعروف أن فايزة أحمد سورية (المترجمة) .

إن هذا " الافراط فى تمصير " المطربين العرب ، ظاهرة استمرت ، ولم تتوقف إلاّ في عهد قريب جداً. إن فريد الأطرش ، الذى كانت لهجته الشامية محل تقدير فى البداية ، سرعان ما تخلص من هذا " العيب ". أما أخته أسمهان ، فبدت فى فيلم " غرام وانتقام " وكأنها لا تفهم – باعتبارها مصرية صميمة ! – اللهجة الشامية. إن هذا الإفراط يظهر ، بصفة خاصة فى استدعاء الفولكلور ، ففي أحد الاستعراضات المفضلة للراقصة اللبنانية بديعة مصابنى – خلال الثلاثينات – نراها تقدم عرضاً تظهر فيه مرتدية الملاءة وحاملة البلاص على كتفها. أما فريد الأطرش ، فقد مصر ريبرتواره عندما استلهم تيمات شعبية مثل : " أكل البلح حلو بس النخل فى العالى " (موال تقليدى) ، " أنا كنت صياد سمك وصيد السمك غية " (موال صعيدى لمحمد العربى) ، أو " ليه تشتكى أرضنا والنيل ساقيها " التى كان يغنيها فى دويتو مع أخته أسمهان. هل كان ذلك نابعاً من رغبة فى التمصير أم من رضوخ أمام الأيديولوجية القائمة " التى تحبذ الفولكلور " ؟

لقد أدت – خلال فترة معينة – جميع الوسائل التى استغلتها مصر للتوصل إلى هيمنتها الثقافية ، إلى بعض السلوكيات التى تتميز بها الشعوب التى تحتل موقع إمبريالى ، ويروى محمد القبانجي الموقف التالى : عندما قرأ مرة أمام صديقه أحمد شوقى قصيدة لمحمد سعيد الحبوبى ، سأله شوقى باهتمام : من هو هذا الشاعر ؟ فتعجب محمد القبانجي قائلاً : " إن أقل العراقيين شأناً يعرف اسم أحمد شوقي ، بينما لا يعرف أحمد شوقى نفسه اسم أكبر شاعر عراقى ؟ كيف يكون ذلك ؟ " (٥٧). ولقد عرفت شخصياً عدداً من موسيقيي شمال أفريقيا ، وهم يفتخرون بأن لديهم لغتين فى الموسيقى ونوعين من الأغانى : الريبرتوار التقليدى المحلي (المقامات والإيقاعات) والريبرتوار المصرى. ويتعين عليّ أن أعترف أنه كثيراً ما كان يصاحب تعبير هؤلاء الموسيقيين عن هذا الافتخار ، إدانة للشوفينية المصرية التى تتسم بالافتقار إلى الفضول ، إن لم نقل بالازدراء ، تجاه أشكال موسيقية أخرى فى العالم العربى. إلا أنه ينبغي اليوم تكذيب هذه الأسطورة. فإذا كانت مصر قد خلقت نموذجاً ثقافياً فى العالم العربى ، فإنها تلقت كثيراً منه ، وظلت تنصت ، إلى حد كبير ، إلى ما ينتج فى الأطراف.

ويتجه هذا الموقف الأخير إلى التعميم ، نظراً لظهور معطيات اقتصادية جديدة. فمن المؤكد أن مطربات مثل لطيفة وعليا التونسية ، أو سميرة سعيد المغربية ، توصلن إلى الشهرة عن طريق التأثير فى الجمهور المصرى بترديدهن لأغنية من أغانى أم كلثوم ، ولكن

كان هناك كذلك تقدير لتعبيرهن بلهجتهن. وخلال الخمسينات والستينات ، كانت هناك سهرة شهرية يطلق عليها : " حفلة أضواء المدينة " ، وكانت توجه الدعوة إلى مطربى العالم العربى كله ، لتقديم أعمالهم فى القاهرة ، وكان كل منهم يغني بلهجته. وإذا كان - حتى وقت قريب - يكفى أن يلحن أحد كبار الملحنين المعاصرين ، مثل محمد الموجى وكمال الطويل وبليغ حمدى وسيد مكاوى وحلمى بكر ، لمطرب شاب من دولة عربية أخرى ، لضمان شهرته ، فيبدو اليوم أن هذه القاعدة لم تعد سارية. إذ يستطيع عدد منهم تحقيق نجاح لا بأس به ، عن طريق تقديمهم لأغان بلهجتهم الخاصة ، سواء كانت هذه اللهجة يفهمها المصريون أم لا. وبطريقة موازية لذلك ، انتهى عهد ظاهرة تشييد اللهجة المصرية باعتبارها " مستوعبة " للهجات الأخرى. فقد اعتاد عبد الحليم حافظ ، خلال جولاته فى الدول العربية ، أن يغني أغنية محلية باللهجة الأصلية ، وكان يتم تسجيلها ويعاد إذاعتها فى مصر حتى يمكن للمصريين تذوقها. ولكن فى أغان مثل " يا هلى يا هلى " (إيقاع " صوت " دول الخليج) أو " يريد الله يريد الله " ، فإن اللهجة المستخدمة ليست كلها لهجة الخليج ، إذ أن هذه الأخيرة ليست سوى من قبيل الاستشهاد أو الذريعة. إن اللهجة المصرية ، أو بمعنى أصح لهجة القاهرة ، هى التى تطوق لهجة الأطراف. وعلينا بالفعل أن نتساءل عما إذا كانت مصر نفسها قد أفلتت من هذه الظاهرة ، فقد استوعبت لهجة القاهرة اللهجات الريفية. أما اليوم ، فإن الأوضاع قد انقلبت ، أو على الأقل لا تتم بالضرورة بنفس الطريقة ، حيث أحرزت لهجات الأطراف العربية - التى لا يفهمها المصريون دائماً بالكامل - نجاحاً لا بأس به فى مصر.

ويمكننا تمييز ثلاث مناطق :

- السودان : تتمتع الأغنية السودانية فى مصر بتقدير كبير. ومطرب مثل عبد الكريم الكابلى محبوب جداً عند الجمهور المصرى. إذ أننا نجد أن كتالوج شركة صوت القاهرة ، يخصص خمس صفحات على الأقل ، للمطربات والمطربين السودانيين الذين يتم تسجيل أعمالهم وتوزيعها فى القاهرة.

- ليبيا : هناك " ظاهرة ليبية " حقيقية فى مصر. وهى تتبلور فى شخصية حميد الشاعرى. إن تعبير هذا الأخير يتم بلهجة ليبية صميمة. فإيقاعها الذى يعتمد على التصفيق بالطريقة اليدوية ذات الطابع الليبى ، خلق موجة جديدة حقيقية فى مصر ، وهو يلحن حاليا لمطربين شباب مصريين ، مثل علاء عبد الخالق وسيمون وأنوشكا.

– دول الخليج : وهى ظاهرة اقتصادية جديدة نسبياً ، وهى تمثل موضوعاً حساساً من الصعب دراسته. إذ يستثمر بعض رجال الأعمال مبالغ هائلة فى الانتاج الموسيقي المصري (وخاصة فى صناعة الكاسيت التى تمثل فى مصر سوق قدرته ١٥ مليون كاسيت سنوياً) ، بالاشتراك ، كما يقضي القانون ، مع شركاء مصريين. فهم يراهنون على أسماء مصرية " سوقها رائجة " من نوع " على الحجار " ويستفيدون من ذلك فى " تمرير " نجومهم القوميين. إن مطربين مثل محمد عبده ، وطلال مداح والمطربة عتاب المقيمة بالقاهرة ، سعوديون يقومون بجولات ناجحة فى مصر ، يستخدمون خلالها لهجتهم وإيقاعهم ، ولكنهم يتقولبون كذلك فى قالب اللهجة المصرية. وقطّع المطرب الكويتى عبد الله الرويشد ، نياط القلوب بأغنية عن حرب الخليج : " اللهم لا اعتراض " (٥٨) . غير أنه يتحتم اشتراك أحد النجوم المصريين المعروفين فى أي سهرة فى القاهرة يحييها مطرب كويتى أو أى نجم آخر من منطقة الخليج ، من أجل ضمان نجاحها ، إلا فى بعض الحالات الاستثنائية مثل فيروز التى يُقال أنها لا تحب الحضور إلى القاهرة نظراً لحضور الجمهور فى شكل تجمهر.

ينبغي ألا ننسى العراق التى يحب المصريون لهجتها وإيقاعاتها : إن ناظم الغزالى – الذى عرفه العالم العربى عن طريق أحد برامج الإذاعة الكويتية – محبوب جداً من المصريين ، والحال كذلك بالنسبة لسعدون جابر ، الذى أحيا حفلات عديدة فى القاهرة قبل الأحداث الأخيرة. وأخيراً ، يبدو أن منوعات قيمّة بدأت تظهر فى القاهرة. منوعات تجمع بين بعض عناصر من الفولكلور العربى بدول الأطراف. وهناك تجربة جديرة بالاهتمام ، وهى تجربة سيد رجب ، عازف القانون ، وهو موسيقى تربى وفقاً للاتجاه الكلاسيكى (وقد ضل طريقه سابقاً فى منوعات رديئة) ، ويلحن حالياً لموسيقيين من دول الخليج أو اليمن – مدعوين للقاهرة – أو بالاشتراك معهم. هل بدأ عهد اندماج جديد ؟

من المرجح أن السمة السائدة اليوم فى القاهرة هى نوع ما من تعدد الأجناس ، والدليل على ذلك تدفق المغنيين العرب وتعدد اللهجات والثقافات العربية الإقليمية. هل هناك اتجاه نحو إفراط فى التنويع ؟ ألم يصل الأمر مع وردة ، خلال آخر حفلاتها فى القاهرة (فى أكتوبر ١٩٩١) ، إلى النجاح فى تقديم نصف أغانى حفلتها ... بالفرنسية ؟

إن النموذج المصرى ، الذى شكل ذوق جمهور واسع فى أنحاء العالم العربى ، أصبح بالياً فى أوائل الثمانينات. ومع ذلك لا ينبغى المبالغة فى تقدير آثار تجاوز هذا

النموذج للحدود المصرية. فقد ولّد ، أحياناً ، بعض المواقف النابعة من إحساس بالخطر ، نظراً لطبيعة هذا التجاوز الذى كان ضخماً وصارخاً. ولذلك نفضل أن نقول أن عدداً لا بأس به من العرب الشبان - نظراً لتطلعهم إلى الحداثة - جذبهم نموذج المنوعات المصرية. وربما يتعين علينا تقدير ، فى كل دولة ، نسبة استيعاب هذا النمط الموسيقى الموحد ، للتراث المحلى ، الريفى أو الحضرى. ما زالت هناك - لحسن الحظ - بعض أشكال التراث الإقليمى فى العالم العربى ، ومن الواضح أن التمييز المألوف بين المدينة والريف ، غير ملائم لتفسير الأشكال المتعددة. ففي بعض الأماكن نجد أنه حدث مساس ببعض التقاليد الحضرية ، مثلما هو الحال فى شمال أفريقيا ، حيث تأثرت الموسيقى الأندلسية بتضخم عدد الآلات فى الأوركسترا المصرية ، ولم تحتفظ بأدائها الأصيل سوى التشكيلات الصغيرة مثل مجموعة الأستاذ مسانو. وفى بغداد نجد أن الشالغى البغدادى يواصل أداءه - بمجموعة تقليدية - للموسيقى التقليدية. وإذا كان ممكناً ، مسبقاً ، تحديد طبقات بعينها ، اجتماعية وثقافية - النخب المثقفة ! - تسود فيها المواقف الرافضة للنمط الموسيقى الموحد ، فإن هذا الأسلوب فى التمييز ، كذلك ، ليس مناسباً فى كل وقت. ومن البديهى أن الواقع أكثر تركيباً ، ويبدو ذلك واضحاً فى الشهادتين اللتين أوردناهما فى الملاحق ، فهما تعبران عن مشاعر متناقضة فى ظاهرها ، ولكنها - على أية حال - تتسم بعدم الحسم .

حتى لا تكون نهاية حديثنا على تلك النبرة الحزينة الخاصة بانهيار تفوق ، سوف نختم هذه المقالة بنكتة شائعة فى أوساط الموسيقى فى شمال أفريقيا :

التقى ثلاثة موسيقيين عرب ، الأول عازف ناى مغربى ، والثانى عازف كمان سوري ، والثالث عازف عود مصرى. فقال الأول مفتخراً :

- كنت فى يوم فى قاعة بليل فى باريس ، وعزفت تقسيماً استمر نصف ساعة ، فظل الجمهور يهلل لمدة عشرين دقيقة.

فقال العازف السورى مزايداً :

- أما أنا ، فكنت فى ألبرت هول منذ أسبوع ، وعزفت تقسيماً ، وصلت درجة روعته إلى حد جعل إله الموسيقى يهبط إلى خشبة المسرح قائلاً : " إنك أعظم عازف كمان فى العالم ! ".

فنظر العازف المصرى إليه متشككاً :

- هل قلت أنا ذلك حقاً ؟

الملاحق

مصطفى لشرف (كاتب جزائرى)

ابتداء من ١٩٣٦ – ١٩٣٨ ، تقريباً ، كان يوجد ، بالفعل ، فى المطاعم الشعبية التى تقع فى شارعى راندون ومارنجو – التى كنا نذهب إليها – بعض الشباب الجزائرى الذين يطلق عليهم " المتطورون " ، الذين لم يعودوا يطيقون الموسيقى الأندلسية أو الموسيقى القومية. فكانوا يتحدثون عنها بتهكم ، ويحقرون من شأنها ، ويطالبون باسطوانات مصرية. وكانت هناك بعض المقاهى الحديثة الجزائرية الصرفة ، القريبة من باب عزون ، تضحى بجميع أنواع الغناء من أجل الاستجابة فقط لهواة الموسيقى المصرية الجديدة ، وكان الجو فى هذه المقاهى مشبوهاً ومليئاً بدخان النارجيلة ، وكان معروفاً أن بعض مخبرى الكولونيل شوين يوجدون فى القاعة ، بل أن الكولونيل شوين نفسه – وهو رئيس الشرطة السياسية وذو نفوذ كبير – كان يوجد أحياناً ، ويبدو أن الهدف من وجودهم ، كان قياس درجة السبات والتخدير المُرضى التى كان رواد هذه المقاهى غارقين فيها ، ومعظمهم من المثقفين ، والموظفين ، ورجال أعمال. وكان بعضنا ما يزال فى صراع بين حب الأغانى الأندلسية القديمة وأغانى عبد الوهاب المائعة التى تعبر عن الشكوى ، وكنا نتذكر الإجراء المستبد الذى اتخذه كمال أتاتورك ، قبل ذلك بفترة قصيرة ، ذلك الإجراء الذى كان يحظر الاستماع إلى الموسيقى الشعبية فى بلده ، لأنه كان يرى أنها موسيقى مثبطة للهمم وتدعو إلى الاستغراق فى الأحلام وإلى نسيان وقائع الحياة " (٥٩).

ميمون نورى ، مغربى ، أستاذ اللغة والأدب العربى فى جامعة باريس الثامنة (٦٠) : لقد لعب الجانب السياسى دوراً كبيراً فى تقديرنا للموسيقى المصرية. كان هناك ناصر. لقد أوضح لنا ناصر أننا عرب ، وفتح أعيننا على نوايا الغرب. وكان دائماً مرتبطاً

بحركات التحرير. لقد وضع تمييزاً واضحاً بين الأنظمة الخاضعة والأنظمة التى يُطلق عليها الأنظمة العربية (الوطنية ، القومية ، ... إلخ). ولم يفرق فى خطبه أبداً بين مصر وبين باقى العالم العربى. إن العالم العربى جزء من مصر . وكانت أغاني أم كلثوم تعكس أقوال ناصر (مصر التى فى خاطرى وفى دمى). إن هذا النمط من الأغانى الخفيفة ، ذات الاتجاه المحبذ للحداثة ، لم يكن مقبولاً إلا لأنه كان يحتوى على تيمة وطنية ، تلك التيمة التى كانت تستحوذ - إلى حد كبير - على اهتمامنا ، مثل " العدوان الثلاثى " (عبد الوهاب) أو " قناة السويس " (عبد الوهاب وأم كلثوم) . ثم كانت هناك اللهجة المصرية ، التى كانت تمثل ، بالنسبة لنا ، خروجاً على المألوف ، نوعاً ما من مثل أعلى فى الانتماء. وعندما كنا نتحدث بهذه اللهجة ، كنا نشعر بالانتماء إلى مصر ، وإلى العروبة. فبلغت هذه اللهجة مكانة اللغة الفصحى. وكان المثل الأعلى الذى نرمى إلى الوصول إليه ، هو الموسيقى المصرية. علينا ، كذلك ، الإشارة إلى ارتباط الأسماء الكبرى فى الغناء المصرى ، بكبار الشعراء ، مثل أحمد شوقى ، علي محمود طه ، أحمد فتحى ، إبراهيم ناجى. ولم يكن هناك - فى نطاق شمال أفريقيا - من يضارع هؤلاء الأشخاص. وكنا نعتبر أن كل ذلك بمثابة حداثة عربية غير مستوردة. وكان يوجد ، فى مواجهة ذلك ، فى المغرب ، تعليم تقليدى يردده علماء القرويين.

لقد شاهدنا فى عام ١٩٦٠ ، الموجة الأولى من الأساتذة المصريين الذين كانوا يدرسون اللغة العربية انطلاقاً من نصوص حديثة ، نصوص طه حسين وأحمد أمين. وقد سحرنا كتاب الأيام ، وحديث الأربعاء ، وحياتى لأحمد أمين. وسحرنا كذلك عمر المختار. ولا يمكننا أن ننسى رثاء الأندلس أو دمشق لشوقى.

وكانت صورة شوقى ملتصقة بموسيقى عبد الوهاب العظيمة. واهتم هذا الأخير بالمقامات التى تعبر عن حنين الإنسان العربى : الصبا ، حجاز ، هزام. إن الزمن ، فى هذه المقامات ، بطيء نسبياً ، على عكس الموسيقى الشعبية ، فهى سريعة وصاخبة. كان عبد الوهاب يفرض الصمت. ليس هناك أي فرق بين آية يتلوها عبد الباسط وبين أغنية من أغانى عبد الوهاب. إننا نخرج من أعماق للدخول فى أعماق أخرى.

كان هناك شئ خارق عند أم كلثوم ، وهو أنها كانت تغنى شعراً صرفاً بصوت إمرأة . هذا بالإضافة إلى أن أغانيها كانت ، فى البداية ، قصيرة وبطيئة ، وكان يكتبها

أشخاص ، لهم ، في نفوسنا ، نفوذ فكرى ومعنوى. واستقرت ، بعد ذلك ، الأغنية الطويلة ، تلك التى كان يلحنها السنباطى والتى كنا نحبها بوجه خاص ، نظراً لأصالته العربية التى كانت قائمة على الأركسة * ، فكنا نسمع فى أغانيه ، القانون والعود والناى. إن ما أثار دهشتى عندما وصلت إلى فرنسا ، هو الفترة الوجيزة التى تستغرقها الأغنية. فى الأغنية الفرنسية ، ينحصر الزمن فى لا شيء ! بينما تهتم الأغنية العربية بالتكرار ، وهو ملتصق بالجملة العربية ، وبأسلوب الكتابة العربى. وأصبح حفاظ أم كلثوم على طول الأغنية ، بمثابة طقس شبيه بطقوس الإمام. وإذا كان الإمام فى حاجة إلى ما يقرب الساعة من التحضير قبل الصلاة ، فإنه يتعين على الأوركسترا عرض التيمة الموسيقية بالكامل ، قبل دخول أم كلثوم على خشبة المسرح.

كنت أدفع ، فى عام ١٩٦١ ، خمسة دراهم شهرياً للاستماع إلى أم كلثوم فى مقهى بفاس ، عند مدخل الملاح ، وكان اسمه " عشاق أم كلثوم ". كنا ندفع ، ونأخذ قهوة باللبن وقطعة من " الكيك " ، وكنا نستمع إلى أم كلثوم ، إبتداء من الساعة السابعة فى الشتاء. ولم نكن نستمع إليها ، إطلاقاً ، فى الصباح. أما فى الصيف ، فكنا نستمع إليها بعد غروب الشمس ، ولم يكن ذلك يبدأ قبل العاشرة أبداً. وكان يتعين علينا ألا يتحدث أحدنا أو يغنى مع أم كلثوم. وغالباً ما كان هناك أغنيتان من قبيل : " يا ظالمنى " ، " ذكريات " ، " هجرتك " ، " أنساك " ، " رباعيات الخيام " ، " شمس الأصيل " ... الخ.

وكنا نستمع إلى عبد الوهاب قبل ذلك ، أى ابتداء من الساعة الثانية عشرة ظهراً ، عندما تحمى الشمس ، وذلك لأن أغانيه كانت قصيرة ولا تستطيع تغطية سهرة. كنا نتقمص تماماً شخصية عبد الوهاب ، فيما يخص ملبسه ، مثل النظارة ، والطربوش ، والكرافتة.

ظهر مطربونا المغاربة الأوائل ، حوالي عام ١٩٥٨ ، مثل عبد الوهاب عجومى ، وبهيجة ادريس ، محمد فويطة. فمقتناهم ! إذ كان هؤلاء المطربون يحاولون فرض أسلوب مغربى على الغناء (أسلوب أغانى الأفراح) . ولكن ذلك كان لا يعنى شيئاً بالنسبة لنا ، لأنه كان هناك تفاوت ضخم بين المدينة والريف. هذا بالإضافة إلى أنهم كانوا مغاربة ، بينما لم يكن ممكناً تأسيس أسطورة المطرب إلا على ما هو خارجى بالنسبة لنا. وهذا

---

* توزيع الآلات الموسيقية على اللحن حسب خصائصها.

شبيه – إلى حد ما – بما يجرى فى فرنسا تجاه الأغنية الناطقة باللغة الانجليزية.

كانت أم كلثوم ، لديها امكانية أن تكون أرضية وسماوية فى نفس الوقت. لقد كنا نحترم ساعات الاستماع إليها مثلما كنا نحترم ساعة الصلاة. وكانت أسمهان هى ثانى كبار المطربات المحبوبات.

واليوم ، يتعين على النجم لكى يصبح لامعاً ، أن يحج إلى القاهرة. هذا هو الحال بالنسبة لعبد الوهاب الدوكالى. ففى المرحلة الأولى ، حاول الدخول فى القالب المغربى ، ثم قرر الذهاب إلى القاهرة. ولكن لم يكن لديه " باسبور القاهرة ". طالما لم يلحن أحد كبار الملحنين – وخاصة عبد الوهاب – لمطرب مغربى ، أغنية تعكس الأصالة المصرية ، فإن هذا المطرب لا يحصل على " الباسبور " الخاص به. ومن المهم ، كذلك ، معرفة إذا ما كان الجمهور قد صفق لهذا المطرب فى إحدى حفلات القاهرة. هذا هو الحال بالنسبة لبهيجة إدريس وعبد الهادى بلخياط ، اللذين يعودان دائماً ومعهما لحن مصرى ، وعود مصرى. وهو عود قصير ، وسمين وبه زخرفة كبيرة من العاج ، فى وسطه. وينبغى كذلك أن يكون به ريشة.

كان ذلك قبل عام ١٩٦٤...

فى عام ١٩٥٨ جاء عبد الحليم. كان شبيهاً بـأدامو ، بالنسبة للعرب. وكان بمثابة علامة على بداية التدهور بالنسبة للموسيقى المصرية.

وفى عام ١٩٦٧ ، تحطم كل شىء. ولكن ما يزال الميراث الثقافى باقياً.

المصطلحات

" دور "

كان الشكل الأولى للدور (خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر) عبارة عن قصيدة مكونة من ٤ أبيات من الشعر ، وكان البيتان الأولان : " أ أ " ، يُطلق عليهما " مذهب " ، ويتلوهما بيتين : " ب ب " ، يُطلق عليهما " غصن " (وفى كثير من الأحيان كان يُطلق عليهما " دور ") . وفى معظم الأحيان كان الجزء " ب " مكون من غصنين (٤ أبيات شعر) ، وكان مجموع هذه الأبيات " أ + ب " مبنياً على نفس الوزن ، ويؤدي من نفس المقام. وابتداء من حوالي عام ١٨٦٠ ، أصبح وزن المذهب والغصن مختلفاً ، وازداد عدد أبيات الشعر (٣ أو ٤ بالنسبة للمذهب ، وأصبح عدد أبيات الغصن متغيراً) . وكان تلحين هذا " الدور " الجديد يجمع ، بوجه خاص ، بين عدة مقامات ، ويتعدد فيه التحوير أثناء الغناء. وهناك مظهر جديد أتى به الدور ، إذ أدخل بين السنيدة - الذين تم ضمهم حديثاً - وبين المطرب ، شكلا من الجواب ، وهو الهنك ، وفى هذا النوع من الغناء التناوبى يكرر المطرب ، عدة مرات ، بعض أبيات الشعر أو بعض فقرات الشعر التى كان يرتبها وفقاً لذوقه ، وحيث يأتى فى كل مرة بتنويعات " تلقي تأييد " السنيدة.

" المقام "

هو ، بالمعنى الواسع ، بنية مساحة / صوت ، لها مميزات لحنية محددة (بنية المسافات) يَنْصَبّ عليها التلحين أو الارتجال.

" الموشح "

نوع من أنواع الشعر الذى ظهر فى الأندلس ، ثم انتشر فى الشرق الأوسط ،

وحطم نظام القصيدة الكلاسيكية عن طريق أوزان جديدة وترتيب جديد للمقاطع. وللموشح المصرى ، فى صيغته الموسيقية ، أشكالاً مختلفة جداً ، يتكون نموذج هذا النمط ، من تيمة موسيقية فى المدخل (دور أو مطلع) ومن خانة (نوع من الكوبليهات) مع احتمال أن تفصل بينهما " سلسلة " . إن هذا الشكل ، الذى كان هامشياً ، إلى حد كبير ، فى مصر فى عهد النهضة ، أصبح ، مؤخراً ، شكلاً مدللاً لدى الموسيقى الأكاديمية.

* النوبة *

مقطوعات راقصة ، من شمال أفريقيا ، تجمع بين الأداء الموسيقي والأداء الصوتي ، يؤدى كلاهما على نفس المقام (الطبع) الذى تستمد عنه النوبة اسمها (مثل : نوبة زيدان) وتتبع هذه المقطوعات حركات متتالية ذات إيقاع خاص بها ، يحدده تراث كل بلد ، ولكن أداءها يخضع دائماً لقاعدة تزايد السرعة تدريجياً.

* القفلة *

جملة فاصلة ، قد تكون داخلية أو ختامية ، وغالباً ما يتم أداؤها على مقام الأساس.

* القصيدة *

تكييف موسيقى لقطعة من الشعر باللغة الفصحى تستمد إلهامها من المجال الدنيوى أو الدينى ، وتبرز قيمة الارتجال الصوتى. ويجوز تلحين القصيدة أو أداؤها بطريقة شبه ارتجالية على إيقاع محدد (الواحدة) أو ارتجالها ، بصفة كاملة ، وعدم خضوعها لبناء إيقاعى ثابت.

* القد * (قدود)

غناء شعبى فى منطقة حلب ، انبثق عن الموشح ، لكن بناءه يقوم على إيقاعات أكثر بساطة.

* التحزيم *

كان المطربون والموسيقيون يخضعون لامتحان قاس قبل أن يسمح لهم بممارسة مهنتهم ، فإذا نجحوا ألبسهم شيخ الطائفة حزاماً علامة على نجاحهم.

* تجويد/ تغبير *

يتعين علينا التمييز بين هذين المصطلحين ، حيث أن الأول يشير إلى ضبط اللفظ القرآنى ، أى فن نطق الآيات ، بينما يشير الثانى إلى التلاوة فى حد ذاتها.

* التقسيم * (تقاسيم)

تفعيل مقام يتم أداؤه صوتياً أو بالالة الموسيقية ، ارتجال يحاول الآلاتى عن طريقه التقاط جوهر المقام – بتركيب لحنى وإيقاعى حر – وباستغلال امكانياته (المقام).

* الطقطوقة *

نشأت الطقطوقة قبل قرننا هذا ، وكثيراً ما يرد ذكرها باعتبارها جد الأغنية الخفيفة الحديثة ، وتتكون الطقطوقة من " مذهب " (مثل الدور) وأربع كوبليهات (الأغصان) وينتهى بالعودة إلى " المذهب ". إن هذا الشكل المكون من كوبليهات ولازمة ، جعل من الطقطوقة نموذجاً للأغنية الشعبية التى يتيسر حفظها. ولذلك أصبحت رائجة ابتداء من العشرينات ، وكان ذلك فى البداية عن طريق الاسطوانة ، ثم عن طريق السينما.

الهوامش

١ – عندما أنشئت الإذاعة العراقية ، فى عام ١٩٣٦ ، أدى النقص فى التمويل ، إلى سياسة قائمة على استيراد ضخم للبرامج المصرية. هناك عوامل أخرى ، إلى جانب هذا الفراغ. عندما قام نظام بورقيبة فى تونس بإعادة كتابة الفولكلور المحلى بطريقة دعائية ، اتجهت الاذان نحو الإنتاج القادم من القاهرة. غير أنه يتعين علينا الإشارة إلى أن صناعة الاسطوانات ، فى شمال أفريقيا ، كانت صناعة مزدهرة منذ بداية القرن ، وأدت إلى تقديم فنانين محليين .

٢ – انظر خريطة الأزبكية فى :

DECHEVALERIE (G.), 1899, *Les Promenades et les jardins du Caire*, Chaumes, p. 53.

وفيما يخص تلك الظاهرة المتعلقة بانقسام الموسيقى الشديد فى القاهرة ، فى عهد أسماعيل .

انظر :

BEHRENS-ABOUSEIF (D.), *Azbakiyya from Azbak to Ismaïl*, IFAO ; G. EBERS, 1879, Egypt : Descriptive historical and picturesque, London II, p. 29 s. ; HUBER, 1910, Plan du Caire.

3 - BELLEFACE (J.-F.), *Turâth, Classicisme et Variétés : les avatars de l'orchestre oriental au Caire au début du XXe siècle*, Damas ;

LAGRANGE (F.), 1899, *L'Arabe dialectal égyptien dans les chansons d'Umm Kulthûm. Aperçu sur la langue des chansons*, mémoire de maîtrise, Paris III ;

RACY ('A.J.), 1976," Record Industry and Egyptian Music : 1904-1932 ", *Ethnomusicology*, vol. XX/1, p. 23-48 ; 1977, *Musical*

Change and Commercial Recording in Egypt, 1904-1932, Thèse de doctorat, University of Illinois, Urbana ; 1978, " Arabian Music and the effects of Commercial Recording ", *The World of Music* 1/ 1978, p. 47-55 ;

EL SHAWAN (S.), 1980, *Al-Mûsîqa Al-'Arabiyya : A Category of urban music in Cairo, Egypt, 1927-1977*, Thèse, Columbia University, New York ; 1987, " Some Aspects of the Cassette industry in Egypt ", *The World of Music*, p. 32-45.

٤ – تاريخ آداب اللغة العربية ، القاهرة.

٥ – يحكي أنه خلال إحدى رحلات الوفد المصرى إلى الآستانة ، حاول السلطان عبد الحميد، الذى فتنه طرب هؤلاء المصريين ، أن يحتجزهم بصفة نهائية فى بلاطه ، وحيث أن الحامولى كان مرعوباً من هذه الفكرة ، و " لإنقاذ " مواطنيه ، اعتذر بأن عليهم جميعاً العودة إلى مصر ، لأن كل منهم موكل إليه خدمة واحد من الأولياء (كان الحامولى نفسه خادماً لسيدى الحنفي ، ومحمد عثمان خادماً لسيدنا الحسين والعقاد خادماً للإمام الشافعى ، والمنيلاوى خادماً للطشطوشى) .

٦ – انظر بخصوص هذا الموضوع :

LORAUX (N.), " Modèles féminins du monde antique. Qu'est-ce qu'une déesse ? ", *Histoires des Femmes*, t. I, p. 31-32.

7 - Archives de la Musique Arabe, *Ocora*, vol. I, livret p. 6.

8 - LAGRANGE, 1988, *L'Arabe dialectal égyptien*, *op. cit.*, p. 12.

٩ – أ. عبد الله ، " الإذاعة " ، يناير ١٩٥٧ ، عدد رقم ١١٤٠ ، ص ٣٧ .

١٠ – ن . أ . حافظ : الغناء فى القرن التاسع عشر ، القاهرة ، ص ٣٧ .

١١ – وزارة المعارف العمومية ، المملكة المصرية ، ١٩٣٣ ، كتاب مؤتمر الموسيقى العربية المشمول برعاية حضرة صاحب الجلالة الملك فؤاد الأول ، المنعقد بمدينة القاهرة فى ١٣٥٠ هـ ١٩٣٢ م . المطبعة الأميرية ببولاق ، ص ١٨. (سوف نشير إليه فيما بعد بكلمة " كتاب ") .

١٢ – ألم يقدم جـ . ك . شابرييه ، بطريقة طريفة ، النظرية التالية التى ترى أن الموسيقى التركية المتقنة هى موسيقى الحريم ، وهى إذن موسيقى " خصى " ، فهى

موسيقى دون " قذف " ، أى أنها تفتقد إلى التوتر الذى يرد فى الغناء العربى ، والذى يجد " إنفراجته " فى القفلة !

١٣ – أ . ى . عطية : مجموعة الموسيقى والأغانى ، ١٩٢٨ ، القاهرة ، الجزء الأول ، ص ٢٩ وما بعدها.

١٤ – انظر الدراسة الجيدة التى كرسها لهذا الموضوع :

LAGRANGE, *op. cit.*, p. 32 s.

١٥ – المصور (١٩٧٥/٢/٧) ، ص ٢ .

16 - LAGRANGE, *op. cit.*, p. 40.

17 - *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beyrouth, 1966, IX.

18 - *Algerian Music*, as presented at the First Conference of Arab Music in Cairo, 1932.

محاضرة ألقيت فى ندوة مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية CEDEJ ، مايو ١٩٨٩ .

١٩ – انظر ، فى هذا الصدد ، الشكوى التى عبر عنها م . أبو الخضر منسي : الأغانى والموسيقى الشرقية بين القديم والجديد. القاهرة ، ١٩٦٥ – ١٩٦٦. الطبعة الثانية. ص ١٩٦ – ١٩٧ .

٢٠ – انظر ، فى هذا الصدد ، روز اليوسف ، عدد رقم ٢٢٣ ، ١٩٣٢/٥/٢٩ ، ص ٢٦ ، وهى مقالة تحتج على قيام الشركات الأجنبية باستغلال الملحنين.

21- *Enquêtes*, Paris, Gallimard, p. 28.

٢٢ – يرى عبد المنعم إبراهيم ، المدير الفنى للشركة القومية " صوت القاهرة " ، أنه تجرى ، فى مصر ، دراسة لتصنيع الاسطوانة الليزر وتوزيعها ، ولكن تبقى مشكلة التكلفة.

23 - *Le Sens Musical*, éd. de Minuit, Paris, p. 55-57.

٢٤ – تقديم لكتاب م . عبد الرحمن : " الشعر فى موسيقى عبد الوهاب " ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١١ – ١٢ .

٢٥ – محمد أبو الخضر منسى : الموسيقى الشرقية بين القديم والجديد ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٥ وما بعدها.

٢٦ – الراديو (١٩٣٢/٥/٢٧) ، ص ٩ .

٢٧ - الإذاعة ، العدد رقم ١١٤٠ ، يناير ١٩٥٧ .

٢٨ - " كتاب " ، ١٩٢٣ ، ص ٣٤٢ .

29 - *Op. cit.*, p. 47.

٣٠ - استشهاد ورد في :

PICHEROT (R.), 1983, *Approches vers les musiques turques*, Ministère de l'Éducation Nationale, p. 41.

٣١ - " كتاب " ، ١٩٣٣ ، ص ٥٢ وما بعدها.

٣٢ - المرجع السابق.

٣٣ - روز اليوسف ، العدد رقم ٢٢١ ، ١٩٣٢/٥/١٣ ، ص ٢٥ .

34 - ' European comparative musicologists and Egyptian music at the Cairo Congress of 1932 '

محاضرة ألقيت في ندوة مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية CEDEJ ، مايو ١٩٨٩ .

٣٥ - انظر بخصوص هذا الموضوع :

VIGREUX (Ph.), *Le Congrès du Caire et la presse, Choix d'articles traduits et commentés*, CEDEJ.

٣٦ - المنار، إبريل ١٩٣٢ ، ص ٣٠٠ وما بعدها.

٣٧ - الراديو (١٩٣٢/٧/٨) .

٣٨ - م . فتحي بك ، كلمة معهد فؤاد الأول للموسيقى العربية في خير الوسائل للنهوض بالموسيقى العربية ، ١٩٤٢ ، القاهرة.

٣٩ - " كتاب " ، ١٩٣٣ ، ص ٤٢٤ وما بعدها.

٤٠ - روز اليوسف ، عدد رقم ٢٢١ (١٩٣٢/٥/١٣) .

٤١ - " كتاب " ، ١٩٣٣ ، ص ٤١٧ .

٤٢ - هـ . الوردي : الغناء العراقي ، بغداد ، ١٩٦٤ ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

٤٣ - الإذاعة، الأعداد رقم ١٠٤٢ (مارس ١٩٥٥) ورقم ١٠٤٧ ، (أبريل ١٩٥٥) ورقم ١٠٤٨ (أبريل ١٩٥٥) .

٤٤ - الإذاعة ، العدد رقم ١٠٤٧ ، ص ١٠ .

٤٥ - استشهاد ورد في أ . ش . أبو عوف : اللجنة الموسيقية العليا في ثلاثين عاماً ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٣ و ٤ .

٤٦ – ومع ذلك فإننا نتذكر أن الاستماع إلى مجموعات من الموسيقى الشعبية المصرية وتسجيلها ، فى مؤتمر القاهرة ، لم يتم التوصل إليه إلا بناء على إلحاح شديد من طرف أعضاء أجانب مثل بيلا بارتوك.

٤٧ – دافع ، بعد ذلك ، فؤاد ذكريا عن رأى شبيه بذلك (دعوة إلى الموسيقى) ، عندما أبرز الطابع الزخرفى الذى يصر عليه ، الغناء العربى ، واستنتج ، وفقاً لتحقيب غربى ، أن هذه الموسيقى العربية فى مأزق لأنها لم " تتجاوز أبداً مرحلة الباروك " .

٤٨ – ك . النجمى : سحر الغناء العربى ، كتاب الهلال ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٢٢ وما بعدها .

٤٩ – ننصح بالاستماع إلى " قارئة الفنجان " (عبد الحليم حافظ ، صوت الفن) .

٥٠ – طاهر أبو زيد ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

٥١ – الإذاعة ، عدد رقم ١١٤٧ ، مارس ١٩٥٧.

٥٢ – كان الشيخ أحمد أبو خليل القباني ، فى دمشق ضحية مؤامرة مخزية وردت تفاصيلها فى : م . كامل : المسرح الغنائى العربى ، القاهرة ، ص ٩ – ١٠.

٥٣ – فى حوار شخصى أجريته معه فى ديسمبر ١٩٩٠.

54 - " L'Algérie musicale entre l'Orient et l'Occident, 1920-1939 ". Un évènement, le Congrès du Caire 1932. Communication présentée au Colloque du CEDEJ, mai 1989.

٥٥ – محمد القبانجى : مقدمة فى الموسيقى العربية ص ١٤ ، ورد فى ش . قاسم حسن : " اختيار وتوثيق الموسيقى العربية فى مؤتمر القاهرة ١٩٣٢ " ، محاضرة ألقيت فى ندوة مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية CEDEJ ، مايو ١٩٨٩ .

56 - LAGRANGE, *Arabies*, numéro spécial sur la chanson arabe, p. 83.

٥٧ – م . القبانجى ، مقابلة تليفزيونية ، بغداد ١٩٧٨ ، ورد فى قاسم حسن ، مرجع سابق.

٥٨ – الليلة المحمدية السادسة ، عبد الرحمن الأبنودى/ جـ. سلامة ، صوت القاهرة ، ١٠٩٣/٩٠.

59 - *Histoire, Culture et Société*, Centre Culturel algérien, Paris, 1986, p. 251-252.

٦٠ – شهادة شفاهية ، تمت في ديسمبر ١٩٩٠ ، أعاد تدوينها كاتب هذه المقالة.

من الحدائق إلى المدينة

القاهرة فى القرن التاسع عشر

بقلم جان لوك أرنو
ترجمة هالة عبد الرءوف مراد

خلال القرن الماضى ، مرت معظم امتدادات مدينة القاهرة ، فى فترات مختلفة ، بمرحلة الحديقة (١) . سواء كانت حدائق تحيط بالقصور أو المساكن الفسيحة لأصحاب النفوذ ، أو مناطق مزروعة غابات (حدائق إبراهيم بالجيزة) ، أو مزارع للفاكهة والخضراوات على أطراف المدينة ، أو حدائق تحيط بالمنازل الأكثر تواضعا أو الحدائق العامة والمنتزهات. مجمل القول ، كانت المساحات المزروعة بالغة الانتشار فى قاهرة القرن التاسع عشر.

لقد تم تنفيذ الجزء الأكبر من النسيج الحضرى القاهرى خلال القرن التاسع عشر وفقا لتصور لعبت فيه المساحات المزروعة دورا كبيرا. وسنحاول أن نستعرض ، على وجه الخصوص ، الأشكال المختلفة لتداخل الحدائق فى تكوين المدينة ، وإلى أى مدى أسهم هذا التداخل فى تحديد عمليات الكثافة السكانية فى الحيز الحضرى فى كل حالة ، وهو مدخل على جانب كبير من الأهمية للإحاطة بتطور مدينة القاهرة فى القرن التاسع

عشر ، خاصة وإنها لم تشهد خلال هذه الفترة أى نوع من أنواع الركود ، بل على العكس. فمنذ أن بدأ التحكم فى فيضان النيل على الأراضى المنخفضة الواقعة بين الأحياء القديمة وأصبح أكثر فعالية ، أتاح نمو العمليات الحضرية بدوره سيطرة أكبر على هذه الأراضى. وكان تنفيذ هذه العمليات يتم على مراحل ، عن طريق الإحلال المتتالى لمساحات أكثر فائدة.

كانت الحدائق التى تحيط بالقاهرة فى القرن التاسع عشر ، تقع غربى المدينة بين الخليج والنيل ، وفى الشمال (حيث يوجد حاليا حى الفجالة والظاهر) (٢) . فى عام ١٧٩٨ ، أحصى " جومار " ٢٢ حديقة تحيط بالمدينة (٣) . وتشير خرائط تلك الفترة إلى وجود خمسين حديقة. ويؤكد إدراجهم تحت وصف " بابين وشارع " (٤) ، التطابق بين ما ذكره جومار والمعلومات التى وردت فى الخرائط ، كما تبين الخرائط التالية عددا هائلا من المساحات المزروعة ، وتثبت أن معظم امتدادات المدينة التى تمت فى الفترة من عام ١٧٩٨ إلى عام ١٩٠٠ ، مرت بمرحلة زراعية بين حالتها فى ذلك الوقت ودخولها نطاق الحضر ، سواء كانت أرضا جرداء أو مناطق مردومة ، أو مستنقعات أو حتى حدائق. بيد أن هذه المرحلة فى تطور المدينة لم تكن إجبارية ، بمعنى أن عددا كبيرا من الأحياء لم يمر بمرحلة الحديقة بين حالته الأولية كأرض جرداء أو أرض زراعية ، وبين حالته الحضرية (٥) .

وبصفة عامة ، كانت الحدائق توجد فى الأراضى الطميية التى يقل ارتفاعها عن عشرين مترا ، ومن ثم يسهل ريها بواسطة القنوات أو الآبار. إذن فقد كانت المدينة تتوسع فوق الأراضى الزراعية فى القرن التاسع عشر (٦) . وكان أول مثال على الامتداد الحضرى فى منطقة صحراوية هو مدينة حلوان التى أنشئت فى عام ١٨٦٨ . وتؤكد الملحوظة السابقة خصوصية الأسباب التى أدت إلى إنشاء هذه المدينة (٧) . وبعد ذلك ، تم إنشاء حى مصر الجديدة فى عام ١٩٠٧ ، لكى تتجه امتدادات المدينة إلى الصحراء . فى ذلك الوقت كانت معظم الأراضى المنخفضة قد دخلت نطاق الحضر .

وقد تأثرت الأهمية التى تمثلها الحدائق فى قاهرة القرن التاسع عشر بإصدار تشريع يسمح بالملكية الخاصة الكاملة للأراضى فى عام ١٨٥٤ (٨) . وفى العام التالى ، صدر مرسوم يعفى الحدائق الترفيهية الموجودة داخل المدن من العشور (٩) . ومن هذا التاريخ ، لم تعد تلك الحدائق ذات الصبغة غير الزراعية يشار إليها على الخرائط برمز بيانى خاص بها أو بتسمية فحسب ، وإنما أصبح لها تصنيف قانونى.

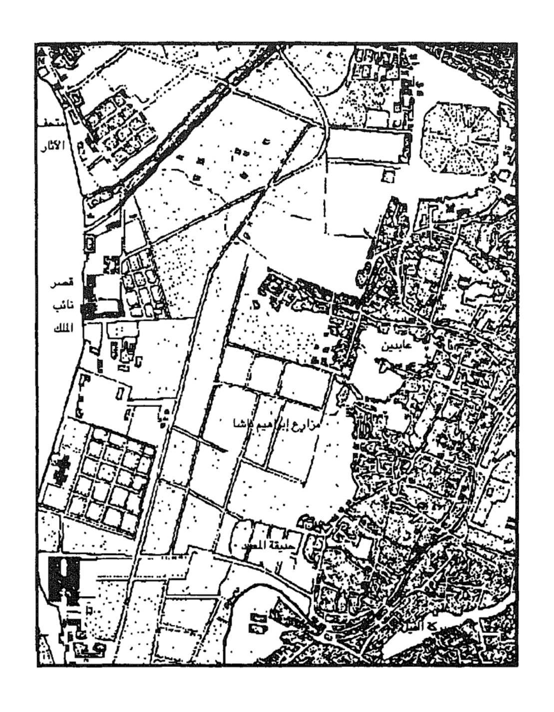
وفيما بعد ، وفى عام ١٨٧٢ ، مدت شركة المياه شبكة مزدوجة من القنوات ، إلى حى الإسماعيلية على وجه الخصوص ، لتوصيل المياه اللازمة للإستهلاك المنزلى ، ورى الحدائق المنتشرة فى الحى بمياه غير منقاه (١٠) . وقد اتخذت نفس الشركة ، بغية تشجيع عملية التحضر عن طريق تسهيل رى الحدائق ، قرارا فى عام ١٩٠٢ ، بتوصيل المياه إلى أحياء القبة والمطرية والزيتون . " فى ذلك الوقت ، كانت المياه التى يتم رفعها بواسطة الساقية مكلفة جدا. وهكذا ، كان عدد كبير من الملاك يمتنع عن البناء وينتظر حتى تمده الشركة بالمياه " (١١) . آنذاك أصبح للحديقة تصنيف اقتصادى.

ولأن الحدائق والمنتزهات والمزارع قد سبقت قيام المدينة ، فقد حظيت ببنية قوية وخضعت للحصر والتسوية والرى ، وأصبح فى الإمكان أن تتحول لمادة مضاربة. فهذه المواصفات ، وإن كانت تسهل أحيانا قيام مناطق حضرية ، فإنها تشكل فى حالات أخرى قيودا على من أجل تطوير المدينة. ولتقييم مدى إسهام وجود المساحات المزروعة قبل قيام المدن فى تحديد نتائج عملية التحضر ، تم تقسيم هذه الدراسة إلى جزءين : جزء أول ، يبين كيف ساعدت عملية التحكم فى المياه التى فرضتها الحدائق فى تجهيز الأراضى للتحضر ، وجزء ثان ، يخصص لسرد ثلاثة أمثلة شديدة الاختلاف على حلول المدينة محل الحدائق ، تبين أنماط الإحلال التى تمت والأشكال الحضرية التى ترتبت عليها.

المزارع والتحكم فى المياه

لا تتفق عملية التحضر وفيضان النيل ؛ ويشير الغياب التام – فى عام ١٧٩٨ – لأى مبان على الأرض التى يقل إرتفاعها عن عشرين مترا ، إلى أن وجود السدود التى كان ينبغى أن تحتجز المياه العالية لم يحل دون التخوف من حدوث تدفق غير عادى أو حدوث ثغرات فى هذه السدود.

وفى بداية القرن التاسع عشر ، كانت الأراضى الزراعية الواقعة فى الجيزة وشبرا خاضعة لنظام رى الحياض ، أى أنها كانت تتلقى مياه النيل مرة واحدة كل عام ، فتغمرها تماما لمدة تتراوح بين ثلاثة وخمسة أسابيع فى الفترة من شهر أغسطس إلى شهر أكتوبر. وكانت الأجزاء الوحيدة المأهولة بالسكان فى هذه المناطق هى القرى الواقعة على تلال أعلى من مستوى الفيضانات (مثل جزيرة بدران و بولاق الدكرور...) . وكانت الحدائق والبساتين المذكورة فى عام ١٧٩٨ فى خرائط " وصف مصر " تقع بالقرب من

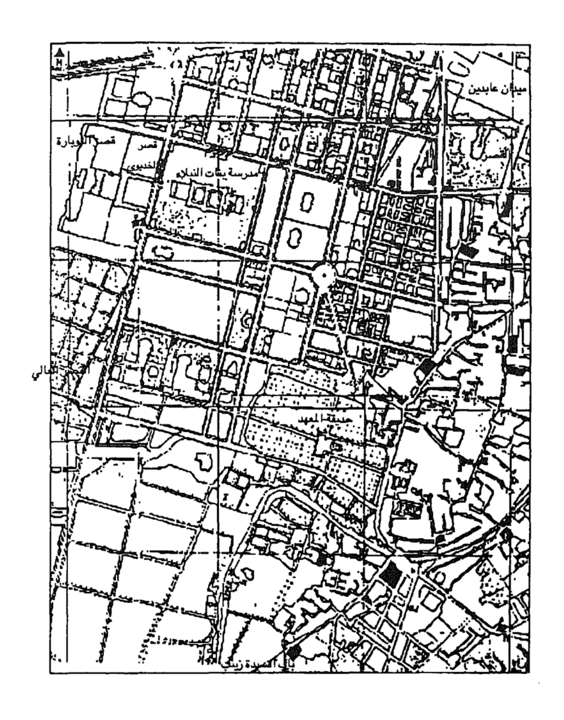


بين الأحياء القديمة والمرتفعات التى كانت تحد فيضان النيل ، مهدت حدائق إبراهيم حوالى ٤٠٠ فدان من الأراضى التى كانت تتألف فى نهاية القرن الثامن عشر من تلال من الردوم والمناطق المنخفضة. ١٨٦٨ ، خريطة لمدينة القاهرة وضواحيها فى عام ١٨٦٨.

المدينة ، على أرض موجودة بين ردوم ، والمناطق المنخفضة والمقابر وبعض الأراضى المزروعة. أى فى وسط غير زراعى أساسا ومن ثم لا يخضع لنظام الحياض (١٢).وكانت هذه الحدائق تتزود بالمياه أثناء الفيضان من الخليج وقناة المغربى (١٣)؛ وبعد الفيضانات ، كانت الأراضى المنخفضة التى تغذيها هذه القنوات تستخدم لتخزين المياه ثم تنوب عنها الآبار فى فترة التحاريق. وكان عدد كبير من الحدائق يقع على مقربة من القنوات أو البرك ؛ وكان معظمها ، غير المزود بالآبار ، يستريح من الزراعة خلال فترة انحسار النهر. هذه الحدائق كانت تعانى من نقطة ضعف مزدوجة ، برغم الأراضى المرتفعة المحيطة بها ، فمن ناحية هى ليست محمية فى حالة حدوث فيضان شديد ، ومن ناحية أخرى ، تعانى غالبا من الجفاف فى زمن التحاريق. وكان الاستثمار الضئيل المتمثل فى هذه الحدائق يبدو متناسبا مع نقطة الضعف هذه. لكن عمليات التحكم فى مياه النيل التى بدأ تنفيذها فى مستهل القرن التاسع عشر غيرت هذا الوضع الهش بشكل جذرى. فمنذ ذلك الحين ، لم تعد الحدائق مجرد مساحات مزروعة ليس لها فائدة مباشرة وإنما أصبحت أماكن أكثر ملاءمة للترفيه.

وربما يندهش المرء من الانتشار الكبير للحدائق على جانبى شارع شبرا إبتداء من ١٨٣٠ إلى ١٨٣٥ . إن تأثير الاقتداء بحديقة محمد على وقصره الذى أسسهما فى عام ١٨٠٨ (١٤) ومحاكاتهما ، لعب بالتأكيد دورا هاما فى إلتفاف كل هذا الجمهورحول الوالى ، لكن هذه المنطقة التى خضعت فى ١٧٩٨ لنظام الحياض ، استفادت بالقطع من التحولات التى طرأت على نظم توزيع المياه فى الدلتا حوالى عام ١٨٣٠ . وشكل السد الأول الذى بدأ بناؤه فى عام ١٨٣٣ ، العنصر الرئيسى فى هذا المشروع الذى كان يهدف إلى تطبيق نظام الرى الدائم فى منطقة قليوب. أيضا ولتحقيق هذه الغاية ، قام محمد على بشق الترعة البولاقية وخليج الزعفرانى.

لقد أدت هذه العمليات ، برغم أنها لم تؤمن ريا دائما ناجحا (١٥) ، إلى تجنيب منطقة شبرا كلها خطر الفيضان وتزويدها بالمياه بانتظام خلال فترة التحاريق. ولقد كان لتطوير نظام توزيع المياه تأثيرا أكبر فى إتاحة فرصة زراعة الحدائق الترفيهية الواقعة على طول شارع شبرا من عامل الإقتداء بحدائق وقصرالوالى ومحاكاتهما (١٦). ولقد اقتطعت هذه الحدائق أجزاء من الأرض الزراعية كانت موضع اهتمام وتتمتع بمواصفات خاصة ، وترتب على إقامة شبكة الرى توفر بنية واقتطاع مساحات من الأرض سهلت إنشاء المدينة وفقا لتقسيمات متتالية.



الحد المانع لنمو الأحياء التى أنشئت فى بداية السبعينات و المتمثل فى حديقة المعهد. ب. جران بك ، ١٨٧٤. خريطة عامة لمدينة القاهرة ، ١/٤٠٠٠ .

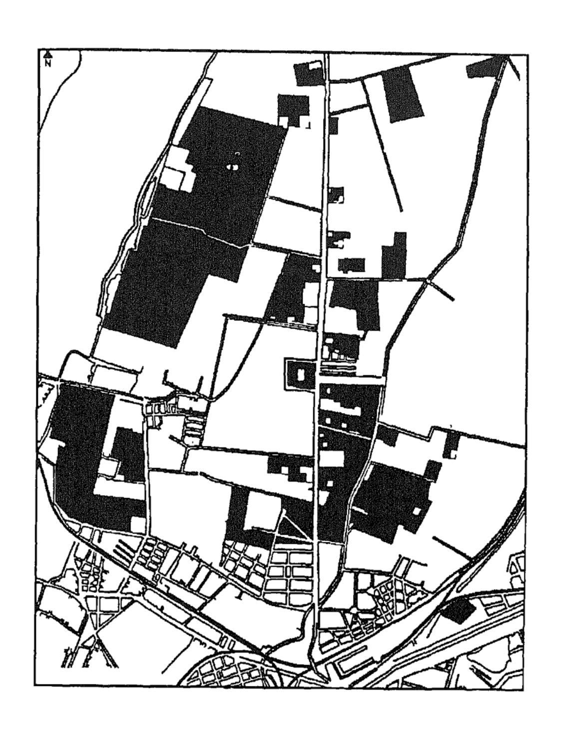
كان التحكم فى الماء عنصرا حاسما فى العمليات الكبرى التى بادر بتنفيذها إبراهيم باشا. فقد أقام فى الفترة من عام ١٨٢٠ إلى ١٨٢٥ ، عدة قصور على النيل. وتثبت هذه المنشآت ، التى كانت الأولى من نوعها على النيل ، بعد قصر العينى القديم ، أن تنفيذها سبقه تدعيم للسد وتنظيم عمله والتحقق من فاعليته (١٧) . وقد أتاح هذا السد برفعه لإمكانية التحكم فى الفيضانات ، فرصة استغلال ما يقرب من أربعمائة فدان يحدها من الغرب نهر النيل ومن الشرق المدينة ومن الشمال طريق بولاق ومن الجنوب الخليج (١٨) . وكان لابد فى البداية من تمهيد هذه الأراضى التى كانت فى عام ١٧٩٨ عبارة عن تلال وردوم ومناطق منخفضة وحدائق خاصة وردم المستنقعات وتسوية التلال. ولم تتم هذه العمليات لأغراض تخطيطية أو صحية بحتة ، وإنما كانت لازمة لحسن تشغيل قنوات الرى الدائم للمزارع.

وهكذا ، كان التحكم فى المياه ، أى التحكم فى فيضان النيل من ناحية ، ووضع نظام للرى من ناحية أخرى ، خطوة مسبقة وضرورية لإنشاء الحدائق الكبرى فى ضواحى القاهرة خلال القرن التاسع عشر. وجزيرة الروضة ، التى عانت طويلا من إهمال محاولات الوقاية من الفيضانات ، شهدت عمليات إعادة بناء وهدم منتظمة حتى تم فى عام ١٩٠٦ ، إنشاء جسر قام أيضا بوظيفة الكورنيش وجعل الجزيرة فى مأمن بصورة نهائية.

وإذا كان التحكم فى الماء ضروريا لإنشاء الحدائق ، فهو كذلك أيضا بالنسبة للمنشآت الحضرية. والفعالية الكاملة لهذا التحكم تجعل من الأراضى المزروعة إحتياطيا عقاريا يمكن تحويله إلى مناطق حضرية. وباعتبار الحدائق خطوة وسيطة فى تكوين المدن ، فهى تتيح الفرصة ، نظير استثمار متوسط القيمة ، لتثبيت الأراضى وتجريفها لتجهيزها لعمليات البناء و التقسيم. ومن ثم ، فإن وجود المزارع يسهل عموما عملية التحضر ، وإن كان يحدها فى بعض الأحيان ويقيدها مكانيا وزمنيا حسب موقعها وطبيعة ملاكها وحدودها.

إستبدال التحضر بالحدائق

سنذكر ثلاثة أمثلة على حلول المدينة محل الحدائق ، تثبت إلى أى مدى كان وجود المساحات المزروعة قبل إنشاء المدينة حاسما فى تحديد الأشكال الحضرية. وإن كان لا يمكن الإدعاء بأن هذه الأمثلة تمثل جميع الحالات التى وجدت فى قاهرة القرن التاسع عشر ، وقد كان من الممكن أن نتعرض لأمثلة أخرى. فلن نتحدث تفصيلا عن حى الحلمية



شبرا فى عام ١٨٩٦ ، الحدائق الواقعة على جانبى الشارع (المظلل بالأسود) والتقسيمات الأولى عند الحدود الشمالية لخط السكك الحديدية. ١٨٩٦ ، خريطة لمدينة القاهرة وضواحيها ١/٤٠٠٠ .

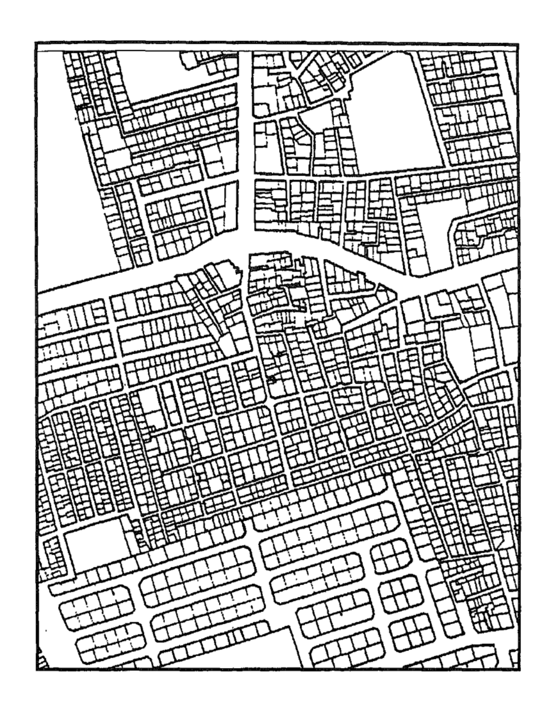
الذى حل محل عدد كبير من الحدائق والقصور التى كانت قد أقيمت قبل بضع عشرات من السنين فوق بركة الفيل القديمة وذلك على مرحلتين من التقسيم متباينتين تماما. ولن يرد أيضا ذكر حديقة " روزيتى " التى تقع على مقربة من الأزبكية وحل محلها فى عام ١٨٩٠ حى تجارى ، ولا جزيرة الزمالك ، حيث لا تزال بنية الحدائق التى أقامها إسماعيل واضحة حتى الآن فى شبكة الطرق الحالية للجزيرة.

وقد وقع الاختيار على الأمثلة الثلاثة التى سنبحثها فيما يلى لأنها تمثل حالات شديدة الإختلاف : وهى حدائق إبراهيم ، وحى شبرا وحى الإسماعيلية.

مزارع إبراهيم

تبلغ مساحة " مزارع إبراهيم باشا " التى ورد ذكرها فى خرائط أعوام ١٨٤٦ و ١٨٥٨ و ١٨٦٨ حوالى ٤٠٠ فدان ، وتحتل المساحة العظمى من الأرض الواقعة بين القاهرة القديمة والنيل ، وطريق بولاق والخليج. وتعد هذه الأرض نتاج تجميع أجزاء صغيرة متفرقة ومتباينة من حيث وضعها وطبيعتها ، وتمثل قدرا كبيرا من التجانس بفضل أعمال إبراهيم ، فقد اختفت حدود الأجزاء المختلفة ، وتمت تسوية التلال التى أقام عليها جنود الحملة الفرنسية عدة قلاع ، كما تم ردم المناطق المنخفضة وجزء من قناة المغربى. أما الممرات التى تراعى دائما فى هندسة شاطئ النهر فتتقاطع فى زوايا قائمة ، كما أن تزويد الأراضى بالمياه بواسطة شبكة من القنوات الصغيرة التى تعبر الممرات يفترض أن الأرض مستوية تماما. بيد أن تجميع الأراضى لم يكن كاملا ، فـ " حديقة المعهد " ، تبدو كما لو كانت امتدادا مستقلا داخل المزارع ، حالت مقابر قاصد دون وصولها إلى حى باب اللوق.

وقد تم تشييد حى الإسماعيلية فى زمن قياسى ، فى الفترة ما بين عودة الخديوى من المعرض الدولى بباريس عام ١٨٦٧ وبداية السبعينات (٢٠) . واحتل الحى الجديد نفس الحيز الذى كانت تشغله مزارع إبراهيم ؛ وترجع سرعة إنشائه ، وبالتحديد إقامة مبانيه ، إلى مجانية أراضيه التى كانت منحة من الخديوى (٢١) .وبالنسبة لتخطيط المدينة ، فقد تمكنت هيئة الطرق من إقامة حى بأكمله فى ظرف بضعة أعوام ، بفضل تجانس وبنية الأراضى التى أعدها إبراهيم ، إلى جانب إعفائها من الإجراءات الطويلة والمكلفة لانتزاع الملكية وتحررها من عمليات التسوية الهامة. وتبين حدود الحى التى تحيط بحدائق المعاهد وتقتصر على الجزء الجنوبى من طريق بولاق ، إلى أى مدى حل حى الإسماعيلية محل مزارع إبراهيم.



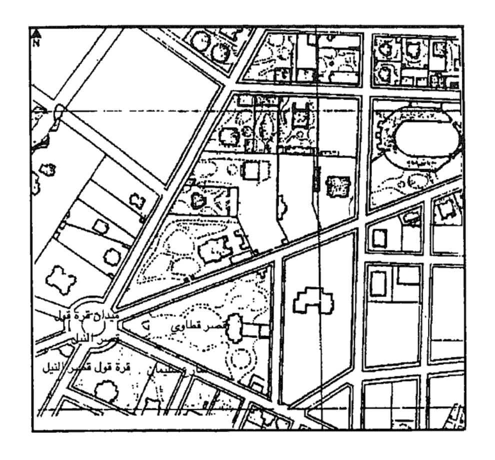
استقلالية كل تقسيم للأراضى فى شبرا تسمح بإعادة رسم حدود الحدائق التي اختفت.
١٩٧٠. القاهرة الكبرى. ١/٢٥٠٠. القاهرة، مصلحة المساحة، ورقة رقم ١٢.

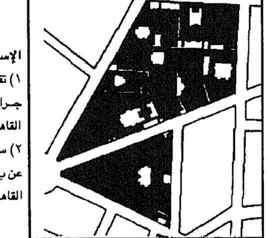
وأخيرا ، فقد تطابق ما يزيد على خمسة كيلومترات من الشوارع مع الممرات الرئيسية للمزارع [٢٢] . أما طرق المرور الأخرى ، فقد التزمت بنظم التوزيع الداخلى لشبكة المدينة.

شبرا

كانت الحدائق الواقعة على جانبى طريق شبرا فى نهاية القرن التاسع عشر عبارة عن أجزاء اقتطعها علية القوم من الأراضى الزراعية المجاورة وضموها إلى أملاكهم الخاصة : وكانت تمثل ١٠٦ افدنة فى عام ١٨٩٦ [٢٣] . وطريق شبرا الذى ظل مكانا للنزهة ومحلا للإقامة فى الضواحى حتى نهاية السبعينات ، بدأ يلقى نفورا واضحا من جانب الناس إعتبارا من ١٨٨٠ إلى ١٨٨٥ . وفى تلك الآونة ، انتقلت أماكن النزهة العصرية من شبرا إلى الجيزة و القبة [٢٤] . ولم يعد الخديوى يتردد على قصر محمد على ، وفى نفس الوقت بدأت المدينة تتحول إلى التصنيع كما تزايد سكانها زيادة هائلة : حيث تضاعفوا خلال أربعين عاما [٢٥].

وفى عام ١٨٩٢ ، ظهر أول تقسيم للأراضى فى شبرا بين خط سكك حديد الصعيد وشارع جزيرة بدران. واحتل التقسيم منطقة تسمى " غيط " ، وكانت البلوكات التى تبلغ ٥٠ مترا طولا و ٢٥ عرضا ، وتفصلها شوارع يتراوح عرضها بين ٤ و ٥ امتار ، مخصصة للأهالى ذوى الدخول المنخفضة ، فهى قريبة من ورش السكك الحديدية . ومنذ تلك العملية ، بدأ العمران يزحف بثبات من الجنوب إلى الشمال على جانبى شارع شبرا ليحل مزيد من تقسيمات المبانى محل الحدائق. ولأن المساكن الفخمة فى شبرا بدأ يهجرها أصحابها من عام ١٩٠٠ ، فقد عجل ذلك بعملية التحضر عن طريق تغيير أنشطة هذه المبانى. وعلى سبيل المثال ، فقصر شيكولانى الذى شيد فى عام ١٨٧٣ [٢٦] ، تحول إلى مصنع كبير للسجائر فى عام ١٩٠٦ [٢٧] . وقد أدى وجود عدد كبير من مصانع السجائر على وجه الخصوص فى حى شبرا مع بداية القرن العشرين ، إلى ظهور حركة مزدوجة من التحول الحضرى. فقد استعانت هذه المنشآت بعدد كبير من الأيدى العاملة من ناحية (٥٠٠ عامل لدى جناكليس) ، مما أدى إلى ارتفاع الطلب محدود الإمكانيات على المساكن ، ومن ناحية أخرى ، أصبحت حدائق القصور فريسة للإهمال بعد أن انخفضت قيمتها بسبب النشاط الجديد للمبانى ، وبالتالى وقعت تحت أيدى مقسمى الأراضى.





الإسماعيلية :

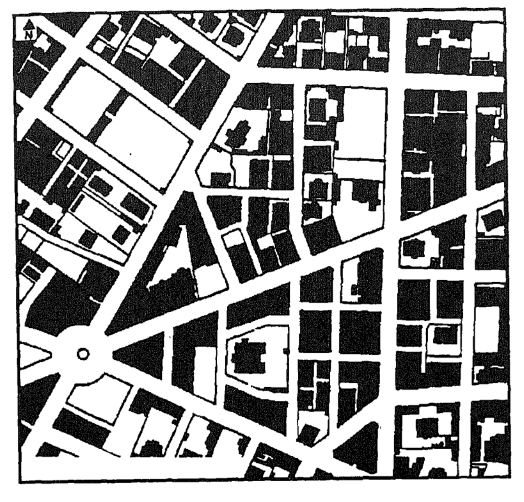
١) تقسيم الأراضي في عام ١٨٧٤. ب. جران بية، ١٨٧٤، خريطة عامة لمدينة القاهرة، ١/٤٠٠٠.

٢) سيطرة الحدائق في عهد إسماعيل، نقلا عن ب. جران بيه، ١٨٧٤، خريطة لمدينة القاهرة، ١/٤٠٠٠.

لم تكن لتقسيمات المبانى كلها نفس الكثافة ، وشبرا لم تكن مقصورة على عمال المصانع وحدهم ، حيث لوحظ وجود تدرج فى كثافة العمليات الحضرية المختلفة وفقا لتباعدها عن الشارع الرئيسى ، فشبكة التقسيمات المطلة مباشرة على الشارع الرئيسى كانت أقل كثافة ، وكانت تضم فى الأساس بلوكات يبلغ عرضها ٥٠ مترا ، مما كان يسمح بإقامة فيللات صغيرة تقلصت الحديقة فيها غالبا لتصبح مدخلا لا يتجاوز عرضه بضعة أمتار. ونجد التقسيمات أكثر كثافة كلما ابتعدنا عن الشارع الرئيسى ومحطات الترام التى بدأت تخدم الحى منذ عام ١٩٠٣ والتى امتدت حتى وصلت إلى ترعة الإسماعيلية فى عام ١٩٠٧ (٢٨) ، حيث لا يتجاوز عرض البلوكات ١٥ مترا ، وتتكون من قطع أراض صغيرة يتم استغلال مساحتها بالكامل. وفى بعض هذه العمليات ، ساعد وجود حوارى يتراوح عرضها بين ٣ و ٤ امتار فى رفع الكثافة.

لقد تم تنفيذ معظم هذه التقسيمات على حدائق خاصة قديمة بدون أى تخطيط شامل . وكانت كل حديقة ، باعتبارها وحدة ملكية ، تقسم وفق إمكانيات الزبون المستهدف ، بحيث تدر كل عملية أكبر عائد ممكن. وقد ترتب على هذه المبادئ نقص شديد فى المساحات العامة غير اللازمة بشكل مباشر لخدمة قطع الأراضى المقسمة ، واختفاء الاحتياطى العقارى اللازم للتجهيزات ، وأخيرا لم تكن شبكات المرافق للعمليات المختلفة مرتبطة فيما بينها ، نظرا لأن توجه كل عملية وتقسيمها كان يلبى منطقا داخليا يتفق ومصلحة القائم بالتقسيم.

وهكذا ، أفرزت حدائق شبرا ، وفقا لتكوينها الذاتى ، مدينة مجزأة كانت عناصرها الأساسية الوحيدة شارع شبرا والترعة البولاقية التى كانت موجودة قبل إنشاء الحدائق (والتى تم ردم الجزء الجنوبى منها زهاء عام ١٩٠٥) . أما الطريق العرضى الوحيد – شارع روض الفرج – فقد أنشئ فى عام ١٩٠١ ، بعد نزع ملكيته ، ليخدم الميناء الذى أقيم فى بداية القرن (٢٩) . ويرجع غياب مشروع شامل للتحضر فى شبرا إلى تجزئة الملكية العقارية من ناحية ، ومن ناحية أخرى إلى عدم مسئولية الدولة عن أى مشاكل حضرية فى تلك الفترة على الإطلاق. ولأن خفض الميزانية – الذى فرضته الدولة على هيئة التنظيم منذ عام ١٨٨٢ – كان يحظر إقامة المشروعات العامة الكبرى التى تستلزم نزع ملكية (٣٠) . وابتداء من عام ١٨٩٠ ، تم ترك تطوير المدينة للشركات العقارية وشركات البناء الخاصة (٣١).



الإسماعيلية :

زيادة كثافة الأراضي في عام ١٩١٥ (المظللة باللون الأسود) :

المساحات المبينة. من ١٩١٥-١٩٢١، القاهرة ١/٥٠٠٠، ورقة رقم ٢٩.

وكما يتبين فى وصف الشبكات المختلفة التى تم تنفيذها فى شبرا ، لم تكن التقسيمات تلتزم بنفس الحدود الداخلية للحدائق. و لم يكن توزيع المساحات المزروعة مرتبطا بالضرورة بتنظيم التقسيمات ، وإنما تعود إستمرارية التقسيمات الداخلية فى الرسومات إلى عمليات نقل ملكية جزئية فقط. ويرجع الإخلال بتقسيمات الحدائق فى جانب منه إلى أنها شهدت فى أغلب الأحيان إهمالا نسبيا خلال الفترة الإنتقالية بين هجرها كحديقة ترفيهية وتقسيمها العمرانى.

لقد كان تجانس الحديقة هذا إزاء التحضر عنصرا هاما فى التطور الحضرى ؛ حيث بات من الممكن أن تصبح الحديقة - التى تضاءل شأنها وتحولت إلى مجرد قطعة أرض مربعة - مدينة عمالية أو تقسيم عمرانى لعدد من الفيللات ، أو تظل على المشاع مما يسمح بإقامة مرافق مكانها. فقد أقيم " سوق الخضار " الحالى بروض الفرج مكان حديقة فى عام ١٩٤٧ ، بينما تحول قصر الأمير " عمر طوسون باشا " إلى مدرسة فى الستينات ، وتم اخضاع حديقته للتقسيم بعد أن كانت فى البداية ملحقة بالمدرسة. هكذا نجد أن جميع درجات الإحلال كانت ممكنة ، إبتداء من التقسيم العمرانى الكثيف وإنتهاء بالمرافق التى تخدم المدينة ككل.

الإسماعيلية

فى حى الإسماعيلية ، الذى يرجع إنشاؤه إلى بداية السبعينات من القرن التاسع عشر ، كانت الحدائق الخاصة التابعة للمدن تشكل مثالا مختلفا من حيث علاقتها بالتحضر ، لأنها كانت جزءا من المدينة. فقد كانت مساحتها ، برغم تجزئتها ، أكثر من حدائق شارع شبرا بمراحل ، إلا انها لم تتعرض لهذا القدر من الإهمال ، وجاءت قطع الأراضى ملتصقة ومعدل إشغالها ضعيف ؛ وكانت الحدائق تحتل فى عام ١٨٧٤ أكثر من نصف مساحة الحى (حوالى ٦٣ هكتارا) (٣٢) . وبعد عشرة أعوام ، " كان يمكن اعتبار هذا الحى بمثابة حديقة كبيرة ، حيث كان كل مبنى محاطا بالأشجار والزهور الرائعة " (٣٣) . وشكلت هذه الحدائق احتياطيا عقاريا كبيرا ، واتخذت عملية تحضرها أشكالا متباينة وفقا لتاريخ كل عملية و مستوى وحدات الملكية.

ثمة مثالان على تحول البلوكات الكبرى يبينان مدى تنوع العلاقات التى يمكن أن تقوم بين الحدائق والمدينة التى تحل محلها.

أولهما ، قصر قطاوى وحدائقه ، الذى كان يحتل فى عام ١٨٧٤ جزيرة مثلثة تبلغ مساحتها ٤٫٧٥ فدانا ، وتم تقسيمه فى بداية هذا القرن إلى خمس بلوكات صغيرة تفصلها شوارع متسعة. واحتل القصر ، الذى كان لا يزال قائما فى البداية ، إحدى هذه البلوكات وسط حديقة تقلصت إلى ممر دائرى. وتم تقسيم البلوكات الأربع الأخرى إلى قطع أراضى كبيرة ، قليلة العمق وأحيانا عرضية ، تتميز كلها بخاصية مزدوجة تتمثل فى كونها تحتل ناصية شارعين وأنها ذات خلفية محدودة يصعب استغلالها. وقد أدى وضع هذه الشوارع الجديدة فى شبكة المدينة المتدرجة وخصوصية تقسيمها العمرانى ، إلى إقامة مبان تحتل غالبية مساحة الوحدات وتسبب كثافة عالية فى العملية الواحدة.

ثانيهما : البلوك الواقع شمالى الجزيرة سابقا ، التى تحده شوارع قصر النيل وشريف و ثروت وطلعت حرب حاليا ، والذى شهد تطورا تاريخيا مختلفا تماما. حيث يعد هذا البلوك الذى تتجاوز مساحته ٩٫٥ فدانا أحد أكبر بلوكات الحى ، وفى عام ١٨٧٤ ، تم تقسيمه إلى تسع قطع مختلفة المساحات ، لا تقل مساحة أكبرها عن ١٠ آلاف ومائتى متر مربع. وقد أدى تقسيم هذا البلوك ، خديقة تلو الأخرى ، إلى إنشاء شارع الشواربى فى البداية ، وفيما بعد تم فتح شارعى " البورصة الجديدة " و " الفضل ". وأدت هذه الكثافة إلى تكوين بلوكات أكبر وإن كانت خدماتها أقل من البلوكات التى تكونت على عدة مراحل ، محل حديقة قطاوى. وفى البداية ، كانت قطع الأراضى المطلة على الشوارع الرئيسية (المحيطة بالبلوك الأصلى) تحتلها العمارات بالكامل تقريبا . أما فى الداخل - حيث الأراضى المطلة على الشوارع الجديدة ، والأضيق من الشوارع المحيطة - فكان يتم بناء فيلات فى البداية (برغم تواضع هذه الأملاك) . وفى مرحلة ثانية مع ازدياد الكثافة اختفت الفيلات لتحل محلها عمارات متراصة على الأرض العامة وتحتل كافة الواجهات. وقد تمت هذه الزيادة فى الكثافة على مرحلتين ، وبدأت بالاهتمام بدقة التقسيم ، ثم تحولت إلىَ ازدياد عدد العمارات المقامة فوق الأراضى ، وهى من خصائص الشوارع الثانوية التى تؤدى إلى تدرج كبير فى شغل قطع الأراضى.

كانت المفوضية الفرنسية تشغل فيللا بحديقتها عند ناصية شارعى شريف وقصر النيل (قبل عام ١٨٧٤) ثم انتقلت إلى الجيزة فى عام ١٩٣٧. وفى أعقاب هذا الانتقال ، لم يتم تقسيم الأرض التى كانت تشغلها إلى قطع صغيرة كما كان الحال قبل ثلاثين عاما ، وإنما حلت محلها بناية واحدة هى عمارة الإيموبيليا ، التى كان طرازها

المعماري (والذي يضم فناء داخلي مركب أو على شكل صليب وسلالم متعددة) جديدا على القاهرة فى بداية هذا القرن.

وهكذا ، شهد الاحتياطي العقاري المتمثل فى الحدائق الخاصة لحى الإسماعيلية الأول (من ١٨٧٠ إلى ١٨٧٤) عدة تحولات شديدة الاختلاف تبعا للطلب فى سوق العقارات من ناحية ، وكتالوج الطرز المعمارية المتاحة فى سياق عملية زيادة الكثافة من ناحية أخرى. ولقد مر الحى بمرحلتين تركتا بصماتهما عليه ، فى المرحلة الأولى التى امتدت حتى ١٩١٠ تقريبا : كان يتم تقسيم الأملاك الكبرى وأحيانا يتم شق شوارع لتوزيع قطع الأراضى الجديدة التى تحتل خلفية القطع السابقة. وكانت الطرز المعمارية المستخدمة إما لعمارات صغيرة مصفوفة على الطرق ، أو لفيللات. وبعد الإقلال من عمليات البناء ، بسبب أزمة عام ١٩٠٧ ، ثم نشوب الحرب ، بدأ انتشار العمارات الشاهقة فى القاهرة فى العشرينات ، وأصبحت قطع الأراضى الكبيرة هى التى تهم متعهدى البناء ، ومن ثم ، حلت المبانى الشاهقة محل أملاك المرحلة الأولى التى كانت قد نجت من عمليات التقسيم التى انتشرت فى الفترة من ١٨٩٠ إلى ١٩١٠.

تبين هذه الأمثلة مدى التغيير الذى طرأ على العلاقة بين المساحات المزروعة وعملية التحضر ، خلال عملية تشكل القاهرة. ففى حالة مزارع إبراهيم ، كانت سهولة إنشاء حى الإسماعيلية هى الشىء الملفت للنظر. أما حالة شبرا فكانت أكثر تعقيدا ، وإذا كانت الحدائق ، كما يؤكد الجزء الأخير من الدراسة التى أجريت عن هذا الحى ، قد سمحت بإقامة كيانات حضرية شديدة التنوع ، ما بين مدن عمالية ، وتقسيمات متوسطة المستوى أو مرافق ، فإن التقسيم الأساسى للملكية كان أكثر العناصر تحديدا للنتائج الحضرية. وأيا كانت الوسائل القضائية المتاحة ، يجب ملاحظة أن تقسيم أرض ما يكون دائما أسهل من تجميع عدة قطع. لقد أثر تقسيم شبرا إلى حد كبير فى تطور الحى لأنه يقع فى منطقة ضعيفة البنية مجاورة للحضر. ويبين مثال حدائق حى الإسماعيلية ، الذى يجسد أقصى تجزئة للملكية ، إن الأشكال الحضرية فى بنية حضرية معينة ، تتأثر بالطلب الاجتماعى على المبانى ، أكثر مما تتأثر بأنماط توزيع الملكية.

القاهرة – سبتمبر ١٩٩١

الهوامش

١ – لم تكن هذه الظاهرة مقصورة على القرن التاسع عشر ، وتعطى N. HANNA عدة أمثلة على ذلك منذ القرن السابع عشر :

HANNA (N.), *Les Maisons moyennes du Caire et leurs habitants aux XVIIe et XVIIIe siècles*, thèse de doctorat d'État, ss la direction de A. Raymond, Aix-en-Provence, Un. de Provence, 1988, p. 404-414, 425.

٢ – قائمة الخرائط المستخدمة :

أ – JACOTIN (تحت إشراف...) ١٨٠٩ – ١٨٨٢ " خريطة خاصة لجزيرة الروضة ، والقاهرة القديمة والجيزة " ؛ " خريطة خاصة للمدينة " ؛ خريطة عامة لبولاق ، القاهرة ، جزيرة الروضة ، القاهرة القديمة والجيزة " ؛ " خريطة خاصة لبولاق " ، من كتاب " وصف مصر ".

"Description de l'Egypte", Paris, Imp. Impériale, E.M., vol. I, pl. 15, 16, 25, 26.

b - COSTE (P.X.), "Le Caire et ses environs", P.X. COSTE, 1839, *Architecture arabe des monuments du Kaire mesurés et dessinés de 1818 à 1826*, Paris, Firmin Didot, pl. LXVI.

جـ – BAUR, SZULTZ خريطة عامة لمدينة القاهرة وضواحيها .

د – ١٨٥٨ ، خريطة لمدينة القاهرة وضواحيها ، القاهرة.

هـ – ١٨٦٨ ، خريطة لمدينة القاهرة وضواحيها فى عام ١٨٦٨ ، مارسيليا .

و – P. GRAND BEY ، ١٨٤٧ ، خريطة عامة لمدينة القاهرة ١/٤٠٠٠ ، أربع ورقات ، القاهرة ، هيئة الطرق بالقاهرة.

حـ – ١٨٩٦ ، خريطة عامة لمدينة القاهرة وضواحيها ، ١/٤٠٠٠ ، ١٣ ورقة ، القاهرة ، وزارة الأشغال العامة.

ط – ١٨٩٧ ، خريطة عامة لمدينة القاهرة وضواحيها أعدتها بلدية مدينة القاهرة ، ١/١٠,٠٠٠ ، القاهرة ، وزارة الأشغال العامة.

i - 1907, *Cairo provisional map*, 1/2000, 83 feuilles, Le Caire, Survey of Egypt.

j - 1909-1932, *Cairo*, 310 feuilles, Le Caire, Survey of Egypt.

k - 1915-1921, *Cairo*, 1/5000, 43 feuilles, Le Caire, Survey of Egypt.

٣ – JOMARD (E.) ، ١٨٠٩–١٨٢٢ ، "وصف مختصر لمدينة القاهرة والقلعة" ، "وصف مصر" ،

" Description abrégée de la ville du Kaire ", *Description de l'Egypte*, Paris, Imprimerie Impériale, E.M., vol. II, p. 582.

٤ – باب غيط الباشا (case T-13)، باب غيط الرميح (case R-12) ، سكة غيط الباشا (case T-14) ، المرجع السابق .

٥ – حى الفجالة على سبيل المثال تحول مباشرة من مرحلة تلال الردوم والأراضى المنخفضة إلى الحالة الحضرية ؛

DE REGNY (E.), 1872, *Statistiques de l'Egypte*, 3e année, 1872, Alexandrie, Mourès, p. 81.

٦ – يجب ألا نرى فى الأمثلة الحديثة لتوسع المدينة على أراض زراعية ، استمرارا لهذه الظاهرة. فهذه التوسعات تتم فى إطار الرى الدائم للأراضى ، أى أنها أراض تتمتع ببنية قوية ومجزأة بشدة. أما التطور الذى طرأ على حدائق عديدة تحيط بالمدينة خلال القرن التاسع عشر، فقد تم فى إطار الإنتقال من نظام رى الحياض إلى نظام رى شبه دائم كان من الصعب التحكم فيه.

7 - FENYES (A.), 1894, *Helouan les Bains, Station climatérique et thermale près Le Caire, Egypte*, 2e éd. augmentée, Le Caire, F. Diemer.

8 - CRESSATY, Cte de, 1912, *L'Egypte d'aujourd'hui, son agriculture, son état économique et politique, ses ressources financières, sa fortune hypothécaire*, Paris, M. Rivière, p. 173.

٩ – أراضى العشور هى التى كانت تخضع لضريبة العشر ، والتى تبلغ قيمتها ١/١٠ من عائد الأرض. ١٨٩٣ ، القوانين العقارية فى مصر ، .Impr. Nat ، ص ١٤

١٠ – ١٨٧٣ ، شركة مياه القاهرة ، محضر الجمعية العمومية للمساهمين ، القاهرة.

١١ – ١٩٠٢ ، شركة مياه القاهرة ، محضر الإجتماع الطارئ للجمعية العمومية يوم ١٨ أبريل ١٩٠٢ ، التصديق على عقد إمتياز توزيع المياه فى القبة والزيتون والمطرية ، القاهرة M. RODOTI et Cie.

١٢ – إن ذكر " العجلة ذات الأوعية " ، وهى وسيلة كانت مستخدمة – على عكس الساقية – فى رفع المياه العميقة من الآبار ، فى المنطقة التى يشغلها حاليا حى الفجالة فى عام ١٧٩٨ ، يؤكد أن هذه المنطقة من ضواحى المدينة لم تكن خاضعة لنظام رى الحياض. ١٨٠٩-١٨٢٢ ، "وصف مصر" ،

Description de l'Égypte, op. cit., vol. I, pl. 26, case C-12 et vol., pl. 4 et 5.

13 - JOMARD (E.), *op. cit.*, p. 659.

١٤ – م. الجواهرى ، ١٩٥٤ ، القصور الملكية السابقة فى مصر من عهد محمد على إلى فاروق ، القاهرة ، دار المعارف ، ص ١٠٣.

١٥ – خليج الزعفران كان من المفروض أن يستخدم للرى فى زمن التحاريق ، لكن سرعان ما تم الاستغناء عنه لتراكم الرمال فيه ؛

LINANT DE BELLEFONDS BEY, 1872-1873, *Mémoires sur les principaux travaux d'utilité publique exécutés en Egypte depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Arthus Bertrand, p. 279-290.

١٦ – لتأمين حديقة محمد على بشبرا من الفيضان ، تمت إحاطتها ببعض المرتفعات ، وكان يتم ريها بواسطة آلة بخارية.

١٧ – كانت المبانى مقامة على السد نفسه COSTE (P.X.), *op. cit.*

18 - LINANT DE BELLEFONDS BEY, *op. cit.*, p. 615.

19 - PASCAL (L.), 1861, *La Cange, Voyage en Égypte*, Paris, Machette et Cie., p. 99.

20 - ARNAUD (J.-L.), à paraître. "Maps of Cairo and the development of the city at the end of 19th century", Colloque "La città islamica attraverso i catasti. Strumenti per una vicostituzione del processo tipologico, Roma, Accademia d'Egitto, 5-7 juillet 1991.

21 - EBERS (G.), 1880, *L'Egypte, Alexandrie et le Caire*, traduction de G. Maspero, Paris, F. Didot et Cie, p. 33.

٢٢ – المقصود هنا شوارع قصر العينى ، سليمان باشا ، كوبرى قصر النيل ومنصور ، والطول الإجمالى للممرات فى المزارع ٥٦٨٠ مترا حسب قياس كاتب المقال.

٢٣ – قياسات كاتب المقال ، الخريطة العامة ، ١٨٩٦ ، *op. cit.*

24 - DELCHEVALERIE (G.), 1899, *Les Promenades et les jardins du Caire*, Chaumes, p. 18.

٢٥ – فى عام ١٨٧٣ ، كانت المدينة تضم ٣٤٩ ألفا و٨٨٣ نسمة ، وفى عام ١٩٠٧ ، ارتفع عدد سكانها إلى ٦٥٤ ألفا و٤٧٦ نسمة. ١٨٧٣ ، إحصائيات مصرلعام ١٨٧٣ ، القاهرة ، موريس وشركاه ، ص ٢٠ ؛ ١٩٠٩ ، الكتاب الإحصائى السنوى لمصر ، القاهرة ، وزارة المالية ، ص ٢٢ .

٢٦ – LEVERNAY (F.) ، (١٨٧٣) الدليل السنوى لمصر ، إحصائيات ، هيئات ، تجارة ، صناعات ، زراعة ، آثار...إلخ ، مع خرائط الإسكندرية والقاهرة ، أعوام ١٩٧٢ – ١٩٧٣ ، القاهرة ، Delbos-Demouret ، ص ٢٧٦–٢٧٧ .

٢٧ – المقصود هنا مصنع نستور جناكليس.

WRIGHT (A.) (ed.), CARTWRIGHT (H.A.) (ass. ed.), 1909, *Twentieth Century Impressions of Egypt*, London, Llyod's publishing Company, p. 489.

28 - DE SAINT HOMER (H.), 1907, *Les Entreprises belges en Egypte*, Bruxelles, Piquart, p. 132-133.

٢٩ – ١٩٠٢ ، تقرير عن إدارة هيئة الأشغال العامة فى عام ١٩٠١ ، القاهرة ، المطابع الأهلية ، ص ٣١٢ .

٣٠ – نذكر على سبيل المثال هنا تقرير المسئول عن هيئة الطرق بالقاهرة فى عام ١٩٠٢ ، فهو لم يحصل فى ذلك العام إلا على ٦ر٢ ٪ فقط من الميزانية المطلوبة لرصف طرق المدينة. ١٩٠٣ ، تقرير حول إدارة هيئة الأشغال العمومية لسنة ١٩٠٢ ، القاهرة ، المطابع الأهلية ، ص ٢٩٤ .

٣١ – OWEN (R.) ، ١٩٦٩ ، " صناعة البناء فى القاهرة وازدهار حركة البناء فى الفترة من ١٨٩٧ إلى ١٩٠٧ " ، ندوة دولية حول تاريخ القاهرة ، القاهرة ، وزارة الزراعة ، ص٢٢٩ – ٢٣٤ .

٣٢ – قياسات كاتب المقال. إن المساحة التى دخلت نطاق الحضر بالفعل فى عام ١٨٧٤ تصل إلى ١٠٤ هكتارات ، تحتل الطرق ٣٠ ٠/٠ من هذه المساحة ، وتمتد المبانى على ١٣ ٠/٠ من مساحة الأراضى المخصصة للبناء.

٣٣ – AMISI BEY (F.) ، ١٨٨٤ ، مصر القديمة والحديثة وآخر إحصاء لها ، الإسكندرية ، V. Penasson ، ص ١٥١.

مصر فى العلوم السياسية الغربية

بقلم جان – كلود فاتان
ترجمة توفيق أقليمندوس

يجدر بنا توضيح موضوع بحثنا – الذى يندرج تماماً فى إشكالية " مركزية مصر " ، وهو موضوع وعنوان الجلسات الثلاثين التى عقدت فى إطار السمنار الذى نظمه كل من الـ CEDEJ و الـ IFAO .

ما نود دراسته هنا ، من زوايا مختلفة ، هو أساليب بناء المعرفة الغربية لمصر – من منظور العلوم السياسية ، أى تحديد العلاقة بين علم وموضوعه ، بين علم له خصوصيته ومجتمع مرتبط بمكان محدد (مكون من دولة / أمة وشعب ، إقليم وحدود ، أساليب عمل وأداء معين و تنظيم سياسى) . ما يميز تلك العلاقة هو كون العلوم السياسية : (أ) هشة ، فى مرحلة النشأة ، إلى درجة تسمح بالقول بعدم تمتعها باستقلالية وذاتية حقيقية – وفى المقابل ، نجد موضوعاً عريقاً ، متيناً ، له ذاتية ووزن يختص بهما ... (ب) غريبة عن الموضوع الذى تدعى البحث فيه ويترتب على ذلك ، من البداية وفى الأساس ، عوج ، وضرب من ضروب " مقاومة " الموضوع للمعرفة التى تحاول تحديده وضبطه .

بيد أن تقييم مساهمة العلوم السياسية الغربية فى البناء المعرفى المتعلق بمصر ليس مركزياً فى بحثنا ، لا نريد الحكم على مضامين ، ولا نتحدث عن جدوى أو جودة الدراسات التى أجريت إلى الآن ، فنحن نبتغى تحديد مكان ، ومكانة ، و نصيب مصر فى العلوم السياسية الغربية – من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية عقد الثمانينات .

خلافاً للأصول المتبعة ، لن نقوم بصياغة فرضيات تفسيرية تمهيدية نحاول التحقق من صحتها ، ولن نلجأ إلى وصف دقيق ومنظم لموضوعنا ، بل سنتناوله من زوايا مختلفة ، بأسلوب مفصل للغاية .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث يدخل فى إطار مشروع أكبر ، مفاده ضم العناصر التى تم حصرها من خمس " ملاحظات " متتالية ، وتسمح لنا بـ :

١ – التحدث عن عصب العلوم السياسية الغربية ، وتتبع تطورها ، واكتشاف كيفية إدخال الحالة المصرية فى هذا العصب ، وسنأخذ كمثال الحالة الفرنسية .

٢ – تغيير موضوع البحث ، مع الاحتفاظ بمنظور خارجى ، والانتقال إلى دراسة معالجة علم الاجتماع السياسى الأمريكى لموضوع مصر ، والذى عين موضعها وحدد مكانها وربطها بباقى العالم العربى . وتعامل معها من خلال عملية التعليم ، سواء كان تعليماً امريكيًا فى الولايات المتحدة ، أو تعليماً أمريكياً فى مصر ذاتها (الجامعة الأمريكية بالقاهرة) .

٣ – مقارنة الأساليب التى لجأت اليها الولايات المتحدة لدراسة مصر والعالم العربى ، والأساليب التى درس بها الفرنسيون الجزائر ، بالنسبة لدول المغرب العربى.

٤ – تقريب كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع السياسى ، لمقارنة كيفية تعرضهما " لمصر " ككيان خلال الخمسين عاماً الأخيرة ، والمكانة التى حددها كل منهما لهذا الكيان ، وكيفية توظيفه فى البناء النظرى وموقعه فى عمليات البرهنة والاستدلال ، ودوره فى إثراء النظريات والمناهج .

٥ – القيام بعمليات " استكشافية " فى الإنتاج الفكرى البريطانى ، حيث تحتل مصر مركزاً هاماً وجوهرياً ، وتقصى دراسات العلوم السياسية فى أوروبا : المانيا ، أسبانيا ، إيطاليا ...

الجمع بين هذه المداخل من شأنه الإسهام فى التعرف على ما نريد كشفه ، إلا أننا سنقتصر فى هذا البحث على أول مدخلين أى :

ا – مصر فى العلوم السياسية الغربية : الحالة الفرنسية.
ب – مصر فى علم الاجتماع السياسى الأمريكى (١) .

الحالة الفرسية ، [دراسة مصر] دراسة هامشية

للعلوم السياسية الفرنسية تقاليد وتراث ، وليس لها " أب " يعطى لها اسمه. لقد رشح الأساتذة الذين قاموا بتدريسها لجيل طلاب ما بعد الحرب العالمية الثانية عدة أجانب للقيام بدور " الأب المؤسس " : أرسطو ، ابن خلدون ، ماكيافيللى ، كارل ماركس ، ماكس فيبر ، الخ ...

أما أساتذة الجيل التالى ، فقالوا برأى مفاده أن الأمريكى المعاصر ديفيد ايستون هو مؤسس علم السياسة كعلم مستقل جامع للمعلومات حول هيكل من الفرضيات يمكن التحقق من صحتها .

والبحث عن " شجرة فرنسية " للأجداد والسلف لم يقدم حلاً حاسماً : بودان ، مونتسكيو ، كوندورسيه ، توكفيل ، أوجست كونت ، دور كايم ، كاريه دى مالبيرج ، سيجفريد .

وكان موريس دوفرجيه – منذ ثلاثين سنة – مقتنعاً أنه الوريث الشرعى لهذه الشجرة وأنه أجدر وأحق بذلك من منافسه بوردو ، وهو مؤلف وسيط ضخم فى العلوم السياسية (٧ أجزاء) والذى ظل بلا مثيل حتى سنة ١٩٨٥ ، عندما أصدر جرافيتس ولوكا وسيطا جديدا فى ٤ أجزاء تعرض لمجالات العلوم السياسية ، والتيارات الفكرية المهيمنة عليها ، والأنظمة العلمية التفسيرية السائدة.

والرأى الراجح اليوم فى المؤسسة القومية للعلوم السياسية الفرنسية ، مفاده أن نشأة العلوم السياسية ترجع إلى سنة ١٨٧١ ، سنة تأسيس المعهد الحر للعلوم السياسية وهذا الرأى يرفضه أساتذة كليات الحقوق ، الذين دأبوا على منح درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية والاقتصادية منذ ١٨٩٥ .

نقول باختصار ، إن المؤسسات الخاصة بالعلوم السياسية ظهرت فى أواخر القرن السابق (عقد أول مؤتمر للعلوم السياسية سنة ١٩٠٠) ، إلا أن السياسة وعلومها ، بوصفهما مجالاً قابلاً للإستقلال والوجود الذاتى ، مجال يحتاج ويفترض وجود نظريات ،

ومناهج ، وأساليب وأدوات ، كفيلة بتكوين معرفة وضعية وعقلانية ، بوصفها مجالاً له خصوصيته ايضاً فى المجتمع والعلوم الاجتماعية ، يختلفان عن الاقتصاد وعلومه ، والفلسفة وعلم النفس والأخلاق والإدارة وعلومها ، نقول إن السياسة وعلومها كمجال جديد لم يظهر ولم يفرض وجوده إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، عندما أُمّم المعهد الحر للعلوم السياسية وعندما ظهرت إلى حيز الوجود مؤسسة للبحث ومعهد للتدريس تكفلا بايجاد قنوات للتعبير عن الجماعة العلمية : أهمها المجلة الفرنسية للعلوم السياسية .

وكانت دراسة علم الاجتماع للإنتخابات – ولاتزال إلى حد ما – مفخرة ونقطة قوة المؤسسة الفرنسية للعلوم السياسية ، وهذا العلم فرنسى الهوية وفرنسى الموضوع ، سار على درب مؤلف سيجفريد (الخريطة السياسية لغرب فرنسا ، ١٩١٣) ، ذلك أنه يطبق على السلوك السياسى الفرنسى منذ الثورة ، وعلى تحليل نتائج الأنتخابات من بدايتها إلى السبعينات ، ثم على تحليل استطلاعات الرأى . ولايزال علم الاجتماع الإنتخابى إحدى مفاخر المؤسسة القومية للعلوم السياسية ، ويلازمه إعجاب بالأحزاب السياسية ، بلغ ذروته عند اصدار كتاب دوفرجيه (الأحزاب السياسية ، ١٩٥١) ورد جورج لافو (الأحزاب السياسية والحقائق والأوضاع الاجتماعية ، ١٩٥٣) .

وشكلت كل من النظم السياسية – التى تخطت تدريجياً الحدود التى رسمتها التحليلات القانونية للنصوص الدستورية والتشريعية – وتاريخ الفكر السياسى والعلاقات الدولية ، قطاعات شبه مستقلة ، متنافسة فيما بينها ، ولم ينجح الخبراء السياسيون فى احتلال المواقع الريادية فى الحياه الثقافية ، والجدل الثقافى ، وفشلوا أيضاً فى احتكار تفسير وشرح الأمور ذات الطبيعة السياسية. وأحدث مثالين لهذا الوضع ، هما حرب الخليج ومظاهرات الجزائر ، حيث لم تلجأ وسائل الإعلام ، الراغبة فى شرح تلك الأحداث للرأى العام – إلى الخبراء السياسيين !!

وفى المقابل ، يحتكر الخبير السياسى التعليق على استطلاعات الرأى وعلى نتائج الانتخابات ، ولا ينازعه فى ذلك أحد ويتمتع هنا بشرعية كاملة ، ولا يمكن أن نتصور قناة تلفزيونية فرنسية لا تلجأ – فى سهرة إعلان نتائج الدور الأول أو الثانى للانتخابات – إلى " خبيرها " الخاص ، الباحث بمركز دراسة الحياة السياسية الفرنسية. ويعترف ايضاً – إلى حد ما – بالخبير السياسى ، فيما يتعلق بعلم المنظمات وبتقييم السياسات العامة وبالأبحاث عن الصفوة الحاكمة (لا نتحدث هنا عن السياسيين ، إنما عن الجماعات والفئات التى تتحكم فى القطاع العام وقطاع الأعمال والآلة الاقتصادية والبنية

التكنوقراطية والفنية) ، إلا أن السياسة - بمضمونها الضيق - فى حد ذاتها ، مجال حساس للغاية ويهم الجميع ، وبالتالى ، لا يصح ترك معالجته لحفنة من الخبراء نصبوا أنفسهم علماء (١٠٠ باحث محترف فقط) .

وعلى عكس التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع والفلسفة وعلم اللغة ، التى أفرزت أساتذة ، وشخصيات عامة ووسطاء اعلاميين ممن يؤثرون أبلغ التأثير على الرأى العام ، لا يظهر علماء السياسة على الشاشة الصغيرة إلا فى القليل النادر ، وليس لهم أى دور فى المناقشات النظرية العامة الماسة باهتماماتهم وبموضع عملهم ، وفى هذا السياق تجدر الإشـارة إلى عنصـر هام ، هـو تأثيـر إشكاليـات وأهداف ومـفـاهيم علم السـيـاسـة الأنجلوساكسونى على العلوم السياسية الفرنسية ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، ويمكن القول بصفة عامة ، إن مرحلة ما بعد الحرب شاهدت انفتاحاً أمريكيا على العالم ، لم تكن العلوم السياسية الأمريكية مهيأة له ، وترتب على ذلك ، إعادة توجيه وتكيف هائلين ، فاقا بكثير ما حدث فى فرنسا على نفس الصعيد ، وازدهرت هناك دراسات المجتمعات الأجنبية ازدهارا مفاجئاً ، وهشاً ، وتجدد الفكر العلمى ، وبعث من جديد ، وأثراه العلماء الأجانب المهاجرون ، لاسيما النمساويين والألمان النازحين إلى أمريكا ، بعد وصول النازية إلى السلطة ، وترتب على ذلك ظهور طراز جديد من الأبحاث التجريبية ومن التأملات المنهجية والبحث العلمى فى مبادئ العلوم وأصولها المنطقية .

وفى فرنسا ، استنشق خبراء السياسة الهواء النقى من غرب المحيط والمتعثرين بين التقاليد " القانونية " ، وغلبة المفهوم " الحكومى " للمجال السياسى (أى النظر إلى العلوم السـيـاسـيـة على أنهـا " علم الدولة ") والجـدل النظرى (روسـو أم مونتسكيو ؟ توكفيل أم دوركايم ؟ فيبر أم ماركس ؟) ، وكان أول المستفيدين خبراء علم الاجتماع الانتخابى ، حيث اقتبسوا من الدراسات السلوكية التى قام بها علماء النفس الاجتماعيون ، بدءاً بدراسة الخيارات الانتخابية واستطلاعات الرأى ، إلى دراسة الشخصية السياسية والأطراف الاجتماعية ، وسلك الخبراء الآخرون مسلكا مشابها .

ونقرر أنه لا يمكن حصر وإحصاء الإنتاج الأمريكى الوفير ، ولا يمكن حتى القيام بعرض مختصر لتياراته ، وسنكتفى بالإشارة إلى تأثيره الهائل على جيل مدرسى وأساتذة الخمسينات وعلى جيل طلبة عقدى الستينات والسبعينات " الفرنسيين " ، ولعب الأوائل دور الوسيط فى نقل العلم الأمريكى إلى الفئة الثانية ، ويفوق هذا التأثير الهائل بكثير تأثير النظرية الماركسية للطبقات الاجتماعية أو تأثير مختلف نظريات التبعية المحللة للعلاقات الاقتصادية الدولية .

إلا أن هذا التأثير لم يقض على تدريس المواد التقليدية ، وإن كان قد أدى إلى تعديل مضامين تلك المواد ، والتوجه نحو آفاق جديدة ، وتبنى مناهج مستحدثة. ولكل أستاذ أمريكى من عمالقة نظريات التنمية ، والتحديث السياسى ، والتحليل البنائى الوظيفى ، وتحليل النظم ، والنظام الأبوى الجديد الخ . . مريدون فى فرنسا ، فى الجيل التالى لجيله ، والاعتراف بتلك الحقيقة لا يترتب عليه ضروريا ، التباكى على مصير الشخصية القومية الفرنسية ، أو شجب الإمبريالية الثقافية ، أو نقد الشوفينية العمياء ، أو التفاخر الغبى بالتطور إلى الأحسن ، وإذا تعمقنا فى البحث ، سنجد أن كل خبير فرنسى اختار أستاذه ، وتعلم فى مواقع اختارها هو وفقا لاحتياجاته. ولا يمكن الإدعاء بأن النظرة الجديدة لخبراء السياسة الفرنسيين إلى النظم السياسية الأجنبية لا تدين بالكثير إلى العلم الأمريكى. ولا يمكن أن نعير الأعمال والدراسات التى تتم فى باريس وستراسبورج ، وليون وتولوز وبوردو ورين ، بأن الباحثين القائمين بها قد قرأوا بارسونز ، ونقد كل من شيلز وهانتجتون وجينرنز ، وانغمسوا فى التاريخ مع شارل تيلى وروبرت نزبت ، أو تبنوا مقولات فيبر حول ظهور المجال السياسى ، والدراسات الأمريكية فى التمايز البنيوى.

ولنا أن نتساءل عن مصير دراسة المجتمعات الأجنبية فى فرنسا ، فقد أدرجت تلك الدراسة تدريجيا فى حقل القانون الدستورى المقارن تحت بند " الأنظمة السياسية المعاصرة " ، وركزت الدراسات على الأشكال السائدة للنظم والمؤسسات وتراتبها ، سواء المشابهة للنموذج الأمريكى الأوروبى أو الديمقراطيات الماركسية (هكذا سماها جورج فيدل فى محاضراته بمعهد العلوم السياسية خلال عقد الخمسينيات) – مع إشارات إلى الأنظمة الأخرى ، ركزت فى غالبيتها على الشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية ، دون العالم العربى وباستثناء المغرب العربى.

يفسر هذا باستقلال الدول الجديدة وتصفية الاستعمار وبالعقدة النفسية تجاه كيانات سياسية خارجية أجنبية لم تنجح فرنسا فى تغييرها أو فى الهيمنة عليها ، وطوى فصل من فصول التاريخ ، كله ممارسات سياسية وأساليب إدارة بلاد خاضعة للسيطرة الفرنسية ، وكان من الصعب العودة إلى هذه البلاد التى أصبحت الآن مستقلة ، لا سيما مع ميلنا نحن الفرنسيين إلى الحكم على المؤسسات الناشئة فى هذه الدول وفقا لمعايير ومبادئ الديمقراطية الفرنسية القديمة " متناسين " أن عملية استعمار هذه الدول أدت إلى الإنكار والتنكر لهذه المبادئ والمعايير التى لطالما أدعت فرنسا احترامها.

أثناء حرب تحرير الجزائر (١٩٥٤ / ١٩٦٢) ، كان من الصعب إعطاء محاضرات عن الأنظمة السياسية العربية فى معهد العلوم السياسية أو فى كلية الحقوق بالسوربون (معقل الحقوقيين اليمينيين) ، دون أن تؤثر الظروف والملابسات وتطور الموقف السياسى على العلاقات بين المحاضر وجمهور مستمعيه ، وتجدر الإشارة فى هذا الصدد ، إلى الحملات العدائية العنيفة ضد الناصرية ، إذ اتهمت مصر ، ليس فقط بمساندة القضية الجزائرية بالطرق الدبلوماسية ، ولكن أيضا بإمداد المقاومة الجزائرية فى إقليم الجزائر بالأسلحة والمعدات ، والدعم المالى. وتجدر الإشارة أيضا إلى الحملة المجنونة ضد السويس ، التى نظمتها " القومية المولتية " (نسبة إلى جى موليه) ، والتى كانت بمثابة صرخة احتضار إمبريالية عفى عليها الزمن.

نلاحظ أن أول مؤلف دراسى تناول بالتحليل الأنظمة العربية كان حينذاك كتابا هاما يعرض لموضوعه بطريقة مبتكرة ، حرره مؤرخ تخصص فى دراسة العصر العثمانى ومعه أساتذة قانون دولى ، وصدر سنة ١٩٦٨ ، أى بعد ٦ سنوات من استقلال أخر دولة عربية خاضعة للاستعمار الغربى ، إلا أن هناك مؤشراً عكسياً : لقد اكتشف " ايف شميل " ، فى دراسته للفهرست التحليلى لأعداد " المجلة الفرنسية للعلوم السياسية " خلال عقدين (١٩٥٠ - ١٩٧٠) ، أن الشرق الأوسط يمثل ١٣٫٢ ٪ من جملة مجالات الدراسة التى تم تناولها من خلال العرض النقدى للمؤلفات ، وهى نسبة تفوق تلك التى حصلت عليها أفريقيا وأمريكا اللاتينية مجتمعتين ، وإن قلت بنحو ١٠ ٪ عن تلك التى حققها الشرق الأقصى.

فيما يتعلق بالدول العربية ، كان نصيب المغرب العربى من الاهتمام الفرنسى أكبر بكثير من نصيب المشرق العربى ، وتلك ظاهرة تقليدية ، نظرا للروابط بينه وفرنسا - من علاقات تبعية ومن علاقات سابقة على الاستعمار - . فإذا تصفحنا ، على سبيل المثال ، الطبعة الأولى لمؤلف " الأنظمة السياسية للدول العربية " - السالف الإشارة إليه - ، سنجد أن الجزء الثالث المعنون " الأنظمة المحلية " يتضمن نحو ٥٠ صفحة عن المغرب ، و ٥٠ صفحة عما اسماه المؤلفان " التيار الموالى لمصر " أى مصر وسوريا واليمن والعراق ، و ٥٠ صفحة عن باقى الدول العربية ، التى أطلق عليها اسم " المستقلون " هذا التوازن ظاهرة العدل السليمانى ، وباطنه الخلل العميق فى المعالجة ، نجد مثلا أن نصيب مصر من التحليل ١٦ صفحة ، بالتساوى مع الجزائر ، وبزيادة ٣ صفحات فقط عن لبنان !! محاباة واضحة لدولتين هما تقليديا موضع اهتمام فرنسى .

تتسم تلك الموازنات بالسطحية ، إلا أن سطحيتها تقل إذا قمنا باخضاع أدبيات التحليل السياسى لنفس المعاملة ، وندرج تحت بند " أدبيات التحليل السياسى " ، إنتاج الصحفيين والعلميين من ناحية ، وشهادات ومؤلفات " والمرافعات " الفكرية للمصريين وجزء منها ترجم إلى الفرنسية .

ما تم رصده فى فرنسا يرجع إلى عوامل عديدة ، بادئ ذى بدء ، يرجع إلى انفجار ١٩٥٢ ، الذى أخرج مصر من دائرة وكوادر أنظمة التحليل المستعملة آنذاك ، ومصر السياسية لاتثير الانتباه والفضول إلا عندما " تتحرك " ، على حد تعبير جان وسيمون لاكوتير ، فى عنوان كتابهما الصادر عام ١٩٥٨ . وهذه الحركة هى بالطبع حركة جيش الضابط الأحرار الحاكم ، (علينا أن نشير إلى الاستثناء الأوحد على تلك القاعدة ، وهو مؤلف مارسيل كولومب (تطور مصر : ١٩٢٤ – ١٩٥٠ ، ١٩٥١) . وتصبح البؤرة " جمال عبد الناصر وفريقه " ، ويقوم بدراستها فوشير فى مؤلفين (١٩٥٩ ، ١٩٦٠) ، وتصدر ، فى الفترة ذاتها ، كتب ودراسات نقدية أو معادية لمصريين معارضين لأيديولوجية النظام ، الموصوفة فى كتبهم بالشعوبية ، أو رافضين لممارساته فى التنظيم والتأطير، ولنظام الحزب الواحد وللنزعات التسلطية ، ولعبادة الزعيم ، الخ . نذكر منها مؤلفات أنور عبد الملك (مصر مجتمع عسكرى ، ١٩٦١) ، وأحمد أبو الفتح (جمال عبد الناصر ، ١٩٦٢) ، وحسن رياض (مصر الناصرية ، ١٩٦٤) . ولنا أن نتساءل ونتشكك فى مدى إقبال جمهور القارئين فى فرنسا على تلك النوعية من الكتب ، كم من الفرنسيين قرأوا " فلسفة الثورة " ، رغم حرص الحكومة المصرية على تقديم ترجمة منها إلى الفرنسية وطرحت طبعة بالفرنسية للبيع ؟ ورغم قيام هيئة " التوثيق الفرنسية " الشبه رسمية بترجمتها من ناحيتها ، مباشرة بعد صدور الطبعة العربية (١٩٥٤) .

نلاحظ بعد ذلك أن الإسهام الأكاديمى شبه منعدم ، لاسيما إن قارناه بالتحقيقات الصحفية وبالمذكرات وبالشهادات . والدراسة العلمية القيمة الوحيدة هى دراسة عالم الاجتماع المصرى أنور عبد الملك ، السالف الإشارة اليها ، ونستطيع أن نضيف إليها دراسة عالم الاجتماع السويسرى جان زيجلر الذى خصص جزءا كبيرا لمصر فى كتابه الصادر باللغة الفرنسية (دراسة اجتماعية لأفريقيا الجديدة ، ١٩٦٤) ... وفيما عدا ذلك ، نحن أمام ... صحراء غربية جرداء وصحراء شرقية ...

ويمكن القول – دون مخاطرة تذكر – أن التعليم الفرنسى لم يخرج خبيراً سياسياً قادراً على فهم وشرح وتفسير التغيير الذى طرأ على قلب العالم العربى .

بيد أنه يجب التنويه إلى أن تلك المهمة كانت فى غاية الصعوبة - حتى لو كان هذا الجيل من الباحثين قد حصل على أفضل تعليم وتدريب ممكنين : لو عدنا إلى الوراء ، إلى تلك السنين الحاسمة ، لوجدنا أن الأحداث الجسام وغير المتوقعة كانت تتوالى بسرعة فائقة وبدون توقف : ثورة القاهرة (المقصود هو حريق القاهرة) ، القضاء على النظام الملكى ، الغاء النظام البرلمانى والأحزاب واختفائهما ، ابعاد اللواء محمد نجيب ، وصول العسكريين إلى السلطة ، إعلان قائد الحركة أن الثورة السياسية ثورة اجتماعية ... كل هذا على الصعيد الداخلى . وكان من حق المراقبين أن يتساءلوا عن ماهية وهوية الشرعية الجديدة التى كانت تفجر هذه التغييرات الشاملة ، وعن هذا الشكل المستجد " للاستبداد الشرقى " الذى ظهر فجاة ، وإذا تفحصنا السياسة الخارجية للنظام الجديد ، وجدناها لا تقل قوة وعنفوانا عن السياسة الداخلية : الانقلاب الذى مثله تأميم قناة السويس ، الهزيمة الدبلوماسية للقوى الاستعمارية القديمة المتحالفة مع إسرائيل ... وانقلبت القيم رأساً على عقب ، وترعرعت ونمت الأيديولوجيات المثالية للعالم الثالث فى أمريكا اللاتينية وآسيا والصين وفيتنام ، وحركة عدم الانحياز ، وحركة القومية العربية ومشاريع الوحدة العربية مع سوريا ومع اليمن ، ونشير أيضاً فى هذا الصدد إلى سياسة الحياد الأيجابى والتقلب بين القطبين والانحياز التدريجى للاتحاد السوفيتى ، كونت تلك العناصر تحديات واستفزازات لم يستطع الغرب فهمها ، لأنه لم يكن مهيئا لتلك الصدمات المتتالية : مجلس قيادة الثورة ، الإشتراكية ، باندونج ، السويس ، ولم يكن على استعداد ، ولم يكن هناك خبير قادر على تحليل أسبابها .

وكانت فرنسا ، التى فقدت مصادر تأثيرها وأدوات تغلغلها التقليدية ، من مدارس مسيحية ومدارس الحقوق ، تسطيع أن ترسل أبرز وأحسن صحفييها (لاكوتير ، بالطبع ، ومعه كلود إيسيتيه ، الذى ألف سنة ١٩٦٥ كتيبا غامضا) ، وفعلت ، ولكنه لم يكن لديها خبير ، أو أستاذ جامعى ، أو باحث متخصص فى الشئون المصرية . وعندما نطلع على رسائل الدكتوراه فى القانون والاقتصاد والعلوم السياسية ، نجد أن الأساتذة الجامعيين لم يوجهوا طلابهم إلى هذا الأتجاه .

أخرجت الجامعة الفرنسية مستشرقين ، ومتخصصين فى الإسلاميات والدراسات العربية ، لديهم قدرة فائقة على التعليق على النصوص القديمة ، و على مناقشة ودراسة العصور الذهبية للحضارة العربية ووصف ألمع إنجازاتها الفكرية والمعمارية ، والتحدث عن الخلافة باستفاضة ، و التبحر فى عرض مواضيع فى أصول الدين ، كانت فى الماضى

محل خلاف بين العلماء الأجلاء ، ولكنها لم توجد عالم الاجتماع السياسى المحلل لعصرنا هذا ، المتردد على الشواطئ الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط ، والقادر على وصف وشرح مجرى الأحداث هناك ، وكان هذا المجرى غريباً حقاً .

وأخيراً ، تجدر الإشارة إلى أن ثمة تعليقات حررت ، ونشرت فى دوريات ذات ثقل علمى مشهود له ، وإلى أن ثمة رسائل للدكتوراه قد تم اعدادها ، إلا أن غالبيتها العظمى كانت ذات صيغة قانونية ، لا سياسية - إذا استثنينا بعض المقالات وكتاب عن عالم العمال (لسيريس ويصا واصف ، ١٩٧٣ - ف . ج . توميش ، ١٩٧٤) . وظلت هذه التعليقات والرسائل تعكس التأثير القوى والقديم للقانون العام على الحقل السياسى فى الجامعات الفرنسية ، وهو تأثير لم يخب قبل إنشاء امتحان مستقل لإجازة الأستاذية فى العلوم السياسية (١٩٧١) من ناحية ، وانشقاق قسم العلوم القانونية والسياسية على نفسه ، فى المركز القومى الفرنسى للبحث العلمى (CNRS) ، فى ١٩٨٣ ، من ناحية أخرى .

لقد قام كل من جاك روبير ، فى مجلة القانون العام (عدد ٥ / ١٩٦٥) وإيف جوهو فى المجلة القانونية والسياسية (١٩٦٤) بقراءة نقدية ، تفسيرية ، على طريقة الشرح على المتون ، للوثائق الدستورية الصادرة عام ١٩٦٤ ، وهذا النوع من الشرح " المدرسى " ومن التعليق تقليدى ولأنه تقليدى ، فقد تم إتقان أصوله وفنونه ، وأجزم أننا نستطيع العثور على مقالات وأبحاث من النوعية ذاتها ، تعالج الدستور المؤقت ، الصادر فى فبراير ١٩٥٣ ، والدساتير الصادرة سنة ١٩٥٦ وسنة ١٩٥٨ إعلان الجمهورية العربية المتحدة وميثاق سنة ١٩٦٢ .

وتتسم المقالتان بطابع برهانى ، وتجد فيها عرضاً كاملا لأسس الشرعية ، وللمبادئ الأساسية فى الدستور ، وللعلاقات بين الهيئات ، ولتدرج السلطات ، ولهيمنة وغلبة الاتحاد الاشتراكى ، إلا أن هذا العرض عرض شكلى لاطر ، بدون أى إشارة أو تلميح إلى الواقع ، فنحن أمام مقالتين ، توصف فيهما آليات دستورية ، دون دراسة علاقات القوى ، تذكر فيها مصطلحات قانونية ، ولا يتم فيها الكشف عن طبيعة النظام ، ترسم فيها ملامح البنية والآليات ، وتهمل الديناميكية والصراعات والتحولات ، وشئنا أم أبينا ، فإن علم السياسة قوامه إيجاد وتحليل العلاقة بين أولئك وهؤلاء . ويضاف إلى ذلك ، أن المنظور الدستورى ، والصيغة القانونية للشرح والتعليق يساهمان ضمنيا فى إخضاع النصوص الدستورية الأجنبية لتراث ليس بتراثهم ، ويمهدان لمقارنتهما بالنماذج الغربية ، التى تعتبر نتاجاً شبه طبيعى لعقد اجتماعى ، لصفقات أو حلول وسطى بين الحاكمين والمحكومين ،

بينما تخضع الدساتير الأجنبية لمنطق مختلف ، فهى وضعت لتحقق أهداف مختلفة ، وهى تعبر عن علاقات قوى مختلفة ، وهى أيضاً ثمار لإرادة منفردة ، وأداة لممارسة السلطة . هاتان المقالتان مازالتا تسيران فى خط رسمته الرسائل التى أعدها لطلبة المصريون وتمت مناقشتهما فى كليات الحقوق الفرنسية ، فى حقبة ما بين الحربين العالميتين ، نذكر منها رسالة أمين عثمان (الحركة الدستورية فى مصر ودستور ١٩٢٣ ، ١٩٢٤) .

وعندما توفى جمال عبد الناصر ، لم تكن " تغطية " العلوم السياسية الفرنسية لمصر أحسن حالا ، وجمع جان لاكوتير معلوماته ، واقترح تفسيراً وشرحاً للقيادة الناصرية ، فيما بدا وكأنه ثناء الوداع الجنائزى (١٩٧١) ، وبعد ذلك ، ترجمت مؤلفات محمد حسنين هيكل ، أحد المقربين للرئيس الراحل ، إلى الفرنسية وتم ذلك بسرعة ، إلى حد ما . ومن الناحية العلمية الجامعية ، حث الأستاذ دوفرجيه طلابه على تنظيم وتعميم تطبيق الأدوات التى ابتكرها واستعملها ، وعلى التأكد من صحة فرضياته المتعلقة بالأحزاب السياسية والنقابات ومجموعات الضغط والمؤسسات السياسية ، وذلك بمحاولة تطبيقها على كل الأنظمة السياسية فى العالم ، وها هو يشرف على رسالة الدكتوراه التى تقدمت بها الزميلة عفاف محفوظ سنة ١٩٦٨ وكتب لها المقدمة ، والتى نشرت فى باريس سنة ١٩٧٢ تحت عنوان : (الإشتراكية والسلطة فى مصر) ... ولم تكن هذه الرسالة الأولى أو الأخيرة فى العلوم السياسية ، إذ سبقتها ، وتبعتها ، رسالة إبراهيم صالح (النظام السياسى للجمهورية العربية المتحدة ومفهوم الديمقراطية) والتى نوقشت سنة ١٩٦٦ فى باريس ، ورسائل على السمان وسعيد ذو الفقار ... الخ .

وفى أثناء ذلك ، صدر أهم كتابين فى العلوم السياسية ظهرا فى فترة الستينيات ، ولم يكن المؤلفان من علماء السياسة ، وهما من الرجال الصعب تصنيفهم ، أحدهما عالم إسلاميات و الآخر عالم اجتماع ، صدر كتاب (مصر ، الإمبريالية والثورة ، ١٩٦٧) وهو لا يحتاج منا إلى ثناء ، ومديح لأنه درس وأعيدت دراسته مرارا ، ونصح الأساتذة الطلبة والباحثين المبتدئين بقراءته ، وفرضوه عليهم فرضاً ، وهناك من انتقد الكتاب ، وادعى أنه من الصعب قراءته ، فهو معقد للغاية ، ويحفل بالأخطاء ، وقد تفسر تلك الانتقادات غياب الكتاب من ببلوغرافيا الطبيعتين الصادرتين من كتاب (الأنظمة السياسية العربية ، ١٩٦٨ ، ١٩٧٠) ، إذ من الصعب أن نتصور أن مؤلفى قسم " مصر " لم يعلموا بوجوده ، وإن كان هذا هو الواقع فإنه مذهل للغاية ، وعلى أى حال ، أنه يكون من غير اللائق استبعاد مؤلف من هذا الطراز ، ولا سيما إن

أخذنا فى عين الاعتبار ضحالة الانتاج الأدبى والعلمى الفرنسى المعالج لمجتمع ثرى وهام سياسيا كمصر ، وهو مؤلف تناول فى ٧٠٠ صفحة مصر ما قبل الثورة ، خصص نصفها لفترة ١٩١٩ / ١٩٤٠ ، مؤلف هو بمثابة صنو عظيم لكتاب (المغرب بين حربين) ، لنفس المؤلف ، لقد فهم جاك بيرك ، أن الطريقة الوحيدة لتفسير أحداث ١٩٥٢ ، هى العودة ٨٠ سنة إلى الوراء ، وتتبع المشوار ، مع التوقف أمام الأحداث الهامة ، وأمام التناقضات عندما تطفو ، وأمام التوتر عندما تتضح معالمه ، وأمام أزمات ١٩٠٧ ، ١٩١٩ ، ١٩٢٩ إلى آخره من الأوجه المختلفة للتبدل التاريخى على حد تعبير بيرك. لقد استطاع بيرك ، بعودته إلى التاريخ المبنى على تكنيك ومنهج موضعى ، وبأسلوب ولغة يميزانه عن غيره ، ويختص بهما ، استطاع بيرك أن يعيد بناء وصياغة العلاقة الجدلية التى تربط بين التبعية والتحرير (٢) .

الكتاب الثانى هو (الأيدولوجية والنهضة القومية - مصر الحديثة ، ١٩٦٩) ويقوم فيه أنور عبد الملك ، مثل بيرك ، برحلة فى تاريخ مصر بأدوات مختلفة اختلافا تاما ، ويقوم أنور عبد الملك بتصوير وتحليل من الداخل لعملية وحدوية استطاعت جماعة سياسية أن تستقل وتتكتل بمقتضاها ، وينتمى هذا الكتاب إلى المجموعة النادرة من الأبحاث الواجب اعتبارها مقدمة لاغنى عنها لدراسة بلد ما ، ومع تقدير كامل للبون الشاسع بينهما يمكن القول أن كتاب (مصر اليوم : ١٨٠٥ - ١٩٧٦) ، الذى قام بتحريره فريق من جامعة إيكس ، ونشره سنة ١٩٧٧ المركز القومى للبحث العلمى ، قد تبنى منهجا يشبه منهجى الكتابين السالف ذكرهما ، إلا أن منهجه هذا ذا غرض وأسلوب تعليميين ، ولذلك ، تجده أدق تنظيماً وبالتالى ، أقل إعتمادا على البداهة ولكنه فى المقابل ، أقل ديناميكية وابداعا - تلك الصفتين المنبثقتين من عملية البحث التاريخى والسياسى عن الأسباب . ولنا ، أخيراً ، أن نأسف لغياب علماء السياسة عن الفريق الذى الف الكتاب ولنا أن نتساءل : أين هؤلاء ؟ وماذا فعلوا منذ هذا التاريخ ؟

فى ردنا على هذا التساؤل ، لن نقوم بإحصاء سريع للأبحاث والأعمال المنشورة ، إحصاء قائم على التمييز بين الاجتهادات والأبحاث العلمية المختصة والرسائل الجامعية ، إحصاء قائم على تعداد غير مجد للكتب والمقالات . سنكتفى بالإشارة إلى أن النهضة التى نشهدها حاليا - نهضة الأبحاث السياسية الفرنسية المتعلقة بمصر - ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمعطيات ثلاثة :

أولها : المساهمة والإسهامات المصرية فى الخطاب العلمى الفرنسى المعالج لمصر ؛ تحدثنا فيما سبق عن أعمال أنور عبد الملك ، ونشير أيضاً إلى صدى أعمال كل

من سمير أمين ومحمود حسين (محمود حسين اسم مستعار لاثنين من الباحثين) ، ثمة تيارات - تضم مثقفى الحركات اليسارية - ناقدة للناصرية نقداً صريحاً ، بعد ١٩٦٧ ، إلى درجة وصلت أحياناً إلى حد القطيعة - استطاعت أن تعبر عن نفسها من خلال هؤلاء المفكرين .

صدر كتاب (صراع الطبقات فى مصر ، ١٩٦٩) وأعيد طبعه سنة ١٩٧١ و سنة ١٩٧٥ ، وترجم إلى الإنجليزية سنة ١٩٧٣ ، وأحدث هزة عنيفة للدراسات الأكاديمية عن العالم الثالث ، وزعم المؤلفان أنهما يتقدمان بالمفاتيح التى تسمح بقراءة اجتماعية وسياسية لمصر ، تتأسس على اللجوء إلى المنهجية الماركسية وعلى تجديدها لإكسابها أكبر قدر من الدقة .

لقد رأينا ، فجأة ، وفى إطار توابع زلزال عملية " ترتيب البيت " العلمى والأيدولوجى سنة ١٩٦٨ ، من يثبت لنا أن مفاهيم الطبقات الاجتماعية وقطاعاتها والتحالفات الطبقية الثابتة والمتقلبة ، لا سيما بين عناصر البرجوازية المحلية ، تستطيع أن تفسر تطور مجتمع ينتمى إلى العالم الثالث ، هناك من رفض أو تجاهل تلك الماركسية الجديدة ، وهناك من أدانها ، على أساس أنها لاتقل تحجراً وتصلباً عن الماركسية القديمة

هذا وقد استطاعت أقلية نشيطة أن تنقل الجدل والحوار حول الكتاب إلى الساحة الأكاديمية ، سواء فى قسمها الجامعى أو فى قسم البحث العلمى ، فى وقت كانت تجرى فيه قراءات جديدة لكارل ماركس ، تحت تأثير كل من لويس التوسير (من أجل ماركس ، ١٩٦٥ ، قراءة رأس المال ، ١٩٦٦) أو نيكوس بولانتزاس (السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية فى الدولة الرأسمالية ، ١٩٧٠) ، وقد يكون من المفيد والمكسب أن يجرى رصد لآثار وتأثير كتاب محمود حسين فى العقول ، رغم انصراف الجمهور عنه وانخفاض أسهمه فيما بعد ، كما يكون من المفيد أن نعرف كيف أصبحت مصر جمال عبد الناصر ونظامها السلطوى الشعوبى نموذجاً يُقرأ فيه مستقبل العالم الغربى ، والعالم الثالث فى مجملهما .

لم تعالج أعمال سمير أمين - الاقتصادى ذى الأصل المصرى - موضوع مصر (اقتصاد المغرب ، ١٩٦٦ ؛ النمو اللا متكافئ : دراسة فى التشكيلات الاجتماعية لرأسمالية الأطراف ، ١٩٧٣ ؛ المسألة الفلاحية والرأسمالية ، ١٩٧٤ ؛ الإمبريالية والنمو اللا متكافئ ، ١٩٧٦ ؛ الأمة العربية : القومية وصراع الطبقات ، ١٩٧٦ ؛ إنما ركزت على المغرب وغرب أفريقيا . إلا أن تفسيره ، الذى كشف عن وجود صراع طبقات على

صعيد إقليمى وشرق أوسطى ، والذى طبق على الصعيد العالمى والدولى إحدى نظريات التبعية التى تمت صياغتها فى ضوء دراسات تناولت حالات تنتمى إلى أمريكا اللاتينية ، نقول أن تفسيره هذا أدى إلى ايجاد منظور عالمى شامل وفتح بابا واسعا لحوار نظرى ، ولعقد المقارنات ، وكان الباحثون قد فقدوا القدرة على اجرائهما .

ونصل إلى ملاحظة مركبة : إن وضع حالة مصر فى إطار حقل نظرى وتحليلى واسع النطاق يرجع فضله إلى مصريين لم تكن العلوم السياسية مجالهم ، ولم يحاول زملاؤهم الفرنسيون أن يسلكوا هذا الطريق ، مفضلين السلامة : أى الأساليب التجريبية التقليدية الأقل خطورة .

وترتب على هذا الوضع (الذى لم يعالج إلا فى السنوات القليلة الماضية) عدم وجود أى باحث سياسى فرنسى يعترف به كـ " مرجع " ويمكن الاعتماد عليه – ولو فى التعليق على الأحداث السياسية اليومية فى مصر – وهى أحداث تثير تساؤلات متنوعة ، ولم تنجب الجامعات الفرنسية نظيراً لجون واتربورى . ومرة أخرى ، تجد أن الباحث الأوفر إنتاجا فيما يتعلق بشرح وتحليل الأحداث المصرية باحثاً من أصل مصرى وهى سيريس ويصا واصف ، الخبيرة بمركز الدراسات والأبحاث الدولية بمعهد العلوم السياسية .

ثانيهما : هى الصحوة الإسلامية ، وتشترك فيها مصر مع سائر الدول العربية ، ولا نريد أن ندخل فى الجدل العنيف الجارى حاليا حول تسمية وتكييف تلك الصحوة ، وحول تحديد أشكالها المختلفة ، نقول فقط أن تسييس ما كان يشكل الحقل الدينى ، والضغوط المقابلة التى يمارسها الدين على الحقل السياسى ، أدت إلى تحول جذرى فى الخريطة السياسية وفى الثقافة الاجتماعية السائدة وفى العلاقة بين الدولة ومواطنيها ... وسواء أسميناها أعراضاً ايرانية ، أو غروب الأيديولوجية ، أو مجافاة الدولة – الأمة العاجزة عن التجاوب وآمال الجماهير ، وعن إعادة توزيع الدخل الاقتصادى على أساس من المساواة من قبل المواطنين ، أو نضالا إسلاميا يعطى آملا فى الخروج من دائرة التخلف والتأثير الأمريكى . وان نتوقف كثيراً عند اسبابها ومظاهرها ، وما يهمنا فى هذا الصدد هو أن تلك الصحوة أدت إلى اللجوء إلى الباحثين السياسيين الدارسين للإسلاميات ، أى إلى عودة هؤلاء ، الذين حصلوا على شرعية جديدة من جراء الأحداث وتطورها فى الشرق ، أى فى العالمين الإسلامى والعربى ، وكان هذا التطور – وبالأحرى ، ما يخصنا منه – أى التطورات على الساحة المصرية – لغزاً محيراً

بالنسبة للباحثين السياسيين ، سواء الحاصلون منهم على تعليم وتدريب تقليديين ، أو أولئك المنتمون إلى الجيل الجديد – الذى أطلق عليه الصحفى جان بيير بيرونسيل هوجوز لقب " المستشرقون الجدد " .

واكتسبت دراسات كارى ، الصادرة فى أواخر السبعينيات ، المعالجة لأساليب إضفاء الشرعية الإسلامية على الأنظمة الإشتراكية العربية ، والتى تطرقت بعد ذلك إلى دراسة أنواع أخرى من الراديكالية ، لا سيما بعد إسقاط نظام الحكم فى إيران وإقامة حكم الملالى – نقول إنها اكتسبت قيمة أكاديمية ، وموقع إعلامى ، ومغزى ، لم يتوقعها أحد ، وقد أحدث الإمام الخومينى هزات عنيفة فى *الضمائر الغربية* سنة ١٩٧٩ ... نفس *الهزات التى أحدثها* وصول الضباط الأحرار إلى السلطة فى مصر سنة ١٩٥٢ ...

لم يتوقع أحد مثل هذا الزلزال – حتى لو نظرنا إلى المتخصصين فى الشئون الإيرانية ، من أمثال فييل فى فرنسا وزونيس فى *الولايات المتحدة* . لم يدر بخلد أحد أن *المذهب الشيعى* – المنظور إليه على أنه " ماضوى " – يستطيع أن يولد ثورة سياسية ، وكانت حقاً ثورة ! كان جمال عبد الناصر رمزا للإشتراكية العربية ولنضال العالم الثالث وللثورة والتمرد السياسى والأخلاقى ضد الغرب ، ثورة وتمرد لم يلعب الإسلام فيهما دورا كبيرا ، فى منظور المراقبين والمحللين الأجانب ، أما الخومينى ، فهو رمز *لاكتساح الدين لكل الحقل* – *بكل معانى كلمة اكتساح* !!

بدا لأول وهلة كأن الأمر إيرانى محض لا يتعلق بمصر ... لمدة سنتين فقط ! ثم عدنا إلى ضفاف النيل ، بسبب *اغتيال الرئيس السادات* ، باسم تفسير عالى النبرة وصارم للإسلام .

كانت مصر قد بعثت الطمأنينة فى النفوس أثناء حقبة السبعينات ، إذ عادت تدريجياً إلى مدارها فى فلك الغرب ، بعد طرد السوفييت ، واتفاقيات كامب ديفيد ، وسياسة الانفتاح الاقتصادى ، ورغم عرقلة النظام *للانفتاح الديمقراطى الذى كان ينادى* به ... كان ظاهر أمرها أنها أمة إسلامية ذات دولة علمانية ، أو *شىء من هذا القبيل* . ولقد أدت عملية اغتيال السادات إلى اعادة النظر فى هذا التشخيص الغالب فى شمال البحر الأبيض المتوسط وفى غرب المحيط الأطلنطى ، تشخيص له الغلبة ، لأنه يتفق وهوى المراقبين ورغباتهم ، وأدت عملية الاغتيال أيضاً إلى الربط بين الشيعة الإيرانية والتطرف الإسلامى ، سنيا أم شيعيا ، فى أذهان الجمهور .

ومن هنا ، أتت الموجة الثانية للمقالات والدراسات خلال حقبة الثمانينيات ، التى نسبت إلى القاهرة وإلى اسيوط ، ثم إلى شمال أفريقيا عقب تطورات الوضع فى الجزائر وتونس ، ما كان قد نسب إلى طهران وقم من قبل الموجة الأولى . ولم يترك الجامعيون فرصة للصحفيين ، واحتكروا تحليل وشرح الأحداث ، فلمعشر الصحفيين الحق فى وصف الأحداث ، أما شرحها وتفسيرها فأمر محرم عليهم . ولم يعد مفهوم السياسة المتعارف عليه موضوع عام تتوافر عنه شبه معرفة عامة لدى الجميع ، وعلى العكس من ذلك ، أصبح من الضرورى اللجوء إلى الخبراء ، فلديهم معرفة تؤهلهم لشرح وتفسير التطور العنيف المتمثل فى إعادة تسييس الجماهير بواسطة الدين - ذلك التطور الذى اعتبر خطيراً للغاية .

وعلا نجم نوعية من خبراء السياسة وحصلت على اعتراف بأهميتها " للمنفعة العامة " ، فإن يان ريشار ذاع صيته خارج دائرة خبراء شئون ايران (وكتبة : الشيعة فى إيران ، ١٩٨٠ ؛ والإسلام الشيعى - معتقدات وأيديولوجية ، ١٩٩٠) ، ولقيت دراسات أوليفيه روا صدى واسعا ، لأنها تناولت بالتحليل المقاومة الأفغانية للاحتلال السوفيتى .

ولقد قرأ جمهور عريض - قاعدته أوسع من دائرة المتخصصين - رسالة جيل كيبل التى نشرت سنة ١٩٨٤ ، ومؤلف كارى عن الفكر الصوفى والثورى لسيد قطب (١٩٨٤) ، وتصور البعض أن العلوم السياسية المرتبطة بالإسلاميات اكتسبت مكانة جديدة لا تقل عن تلك التى تتمتع بها المجالات الأخرى ، مثل علم الإجتماع الانتخابى وعلم اجتماع المنظمات ، ولكن دوام هذا المكسب غير مضمون ، ولا يمكن استبعاد احتمال حدوث انتكاسة فى المستقبل .

والعامل الثالث المفسر للإهتمام المتجدد بالشئون المصرية لا يعود إلى مصر ذاتها ولا يرتبط بالإدراك الفرنسى للإسلام . ولكنه يعود إلى معرفة أعمق بالعالم العربى ، ناتجة عن احتكاك مباشر (لمدة ٣ سنوات على الأقل فيما يتعلق بالباحثين) بالمجتمع المحورى والمركزى فى هذا العالم ، أى مصر ، لقد أمضى نحو ٣٠ باحثاً سنوات من عمرهم فى المركز الفرنسى للدراسات والوثائق القانونية والاجتماعية بالقاهرة CEDEJ منذ نشأة هذا المركز ، وكان ثلثهم يعمل فى مؤسسات تعليمية وبحثية قبل وصوله إلى القاهرة ، ونال ثلث آخر شرف الدخول فى المركز القومى للبحث العلمى CNRS ، بعد إنتهاء إقامته فى مصر ، والثلث الباقى موجود حالياً بالقاهرة .

وننوه فى هذا الصدد إلى أن الباحثين - المتمرس منهم والمبتدئ - لم يحصلوا فقط على تدريب تكميلى لدراساتهم فى العلوم الاجتماعية وفى اللغة العربية ، التى تمت فى فرنسا بالنسبة للغالبية العظمى - وأنما أعطيت لهم ايضاً أدوات وقنوات للعمل والتعبير عن أنفسهم ، ودليل ذلك رسائل جيل كيبل وبيير ميريل ، التى حررت فى الـ CEDEJ ، من ناحية ، وإصدارات الـ CEDEJ ودورياته ، من ناحية أخرى ، والعلوم السياسية حاضرة ، تجدها فى أعمال مؤتمرين (دراسات سياسية فى العالم العربى - الديمقراطية فى العالم العربى) ، فى اسهامات متنوعة فى مجلة الـ CEDEJ ، وفى أعداد خاصة لدوريات ثلاث : " مصر - إعادة تشكيل الحقول " فى شعوب *البحر الأبيض المتوسط* ، عدد ٤١ - ٤٢ ، ١٠ / ٨٧ و ٣ / ٨٨ ؛ " مصر ١٩٩٠ : قضايا اجتماعية " ، فى مجلة *المغرب والمشرق* ، عدد ٢٧ ، ١ / ١٩٩٠ ؛ وفى " مصر : عقد الثمانينيات " ، فى مجلة *العالم الثالث* ، عدد ١٢١ ، ١ / ١٩٩٠ . وتلك الأعداد الخاصة أشرف على اعدادها الآن روسيون ، الذى أصبح فى سنوات قليلة الخبير السياسى الفرنسى الأول فيما يتعلق بمصر.

علم الإجتماع السياسى فى الولايات المتحدة وموقعه الخاص

نتحدث ، بادئ ذى بدء ، عن تنظيم الدراسة والأبحاث ، ثم نحدد المواضيع التى ينصب عليها اهتمام الخبراء .

الملاحظة الأولى : كقاعدة عامة ، تجد أن الدراسات الأمريكية عن مصر ، لا تختلف عن سائر الدراسات المعالجة للكيانات السياسية الشرق أوسطية الأخرى (سوريا ، العراق ، الأردن ، فلسطين ، بلاد المغرب العربى ، شبه الجزيرة العربية ، وأخيراً وليس آخرا ، السودان) .

ويترتب على ذلك أن الإشكاليات - أى النماذج ومجموعات المفاهيم التى تصاغ لوصف وتفسير الظواهر - المستعملة فى الحالة المصرية هى الإشكاليات ذاتها التى تستعمل لدراسة الحالات الأخرى فى العالم العربى ، إلا أن مصر تتمتع بموقع مميز ، من حيث أنها نالت قسطاً من الإهتمام ، يفوق بكثير نصيب أى جماعة سياسية أخرى تنتمى إلى نفس الكيان الثقافى ، ومن حيث أنها أجهدت المحللين ، الذين وجدوا صعوبة بالغة فى التطبيق المباشر للتفسيرات التقليدية المبنية على مفاهيم مثل " التنمية " و " التحديث " و " التمايز السياسى " ، التى تمت صياغتها بعد دراسات تناولت حالات آسيوية وأفريقية

وأمريكية – لاتينية ، وتكفلت خصوصية الحقل والساحة الاجتماعية والنظام السياسى والآليات والعمليات المصرية بمنع أى تشبيه أو قياس على مجتمعات أخرى ، يفترض أنها تشارك أو تشبه مصر فى خصائص معينه .

يتساوى الإنتاج الأكاديمى المعالج لمصر مع الإنتاج المخصص لباقى العالم العربى ، ويضاف إلى ذلك ، أن الكتب المتناولة للحالة المصرية أكثر بكثير من الكتب المعالجة لأى حالة أخرى ، وهناك عدد كبير جداً من الأعمال تتعرض للشرق الأوسط أو للعالم العربى فى مجملها ، وإذا استثنينا مصر ، تندر الأعمال المخصصة لحالة واحدة ، ويمكن إرجاع ذلك إلى الثقل السكانى ، والمركزية الاستراتيجية ، والعراقة التاريخية ، والماضى السياسى الحافل ، فضلاً عن كون مصر عنصراً جوهرياً فى السياسة الخارجية الأمريكية فى كل من البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا والعالم العربى ، وعاملا حاسما فى عملية ضمان أمن وحماية إسرائيل ، وهو الهدف الرئيسى للولايات المتحدة فى المنطقة . وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى التأثير البالغ الأهمية للتجارب السياسية المصرية وأهميتها بالنسبة للخبراء والجماعة العلمية (٣) .

وتضاف إلى كل هذه العوامل الهامة ، ظاهرة زعامة جمال عبد الناصر وتأثيرها الذى لايمكن إنكاره ، فقد فوجئت الولايات المتحدة – شأنها شأن أوروبا – مرتين : مرة عند نجاح الثورة سنة ١٩٥٢ ، والثانية عندما رفض ناصر الخضوع للابتزاز الأمريكى فى موضوع السد العالى ، وطلبه للمساعدات والعون من الاتحاد السوفييتى ، إلا أنها نجحت فى تعبئة الطاقات ، وتدريب الخبراء ، وإعادة توجيه التعليم العالى ، فى محاولة لفهم ما حدث . وكان مركز الحدث هو القاهرة ، ويجب أن نرجع عدد المقالات والكتب الصادرة والاجتهادات والرسائل وتقارير الدبلوماسيين والمستشارين والاستشاريين والخبراء ، وهو عدد ضخم نسبيا ، نقول يجب أن نرجعه إلى اهتمام مجتمع ما بمجتمع آخر ، اهتمام متشابك ومرتبط ارتباطا وثيقاً بالمصالح الوقتية .

(...)

نخصص الفقرات التالية للمجالات والمواد التى انصبت عليها اهتمام الخبراء السياسيين الأمريكيين منذ مطلع عقد الخمسينيات إلى يومنا هذا (٤) .

اذا أردنا أن نطلع على مؤلفات باللغة الإنجليزية تعالج موضوعات تتعلق بمصر " التحول " ، بمصر الثورة وصعود الناصرية ، فلن نعثر إلا على عدد محدود من الكتب ، مثل كتاب أبو الفتوح رضوان (قوى قديمة وقوى حديثة فى النظام التعليمى

المصرى ، ١٩٥١) ، فيما يتعلق بالثقافة . وكتاب شارل عيسوى الذى عاش فى مصر (مصر : تحليل اجتماعى واقتصادى، ١٩٤٧) ، والكتاب الهام (مصر فى منتصف القرن : مسح اقتصادى ، ١٩٥٤) من ناحية ، ودافيد لاندس (بنوك وباشوات ، ١٩٥٨) من ناحية أخرى ، فيما يخص الإقتصاد . وجاكوب لاندو (برلمانات وأحزاب مصرية ، ١٩٥٤) ، إهتم بالتاريخ السياسى الحديث ، وعالج ا. لانجيل العلاقات الدولية فى كتابه (دور مصر فى الشئون الدولية ، ١٩٥٧) . العدد ضئيل ، كما قلنا ، إلا أن مستواها مرتفع للغاية ، ويمكن أن نضيف إلى هذه الكتب إشارة إلى اجتهادات صحفية معدودة .

ولم تكن أول عملية اقتحام أمريكية الصنع ، إذ قادها خبير فى شئون الشرق الأوسط من أصل يونانى ، وحامل للجنسية البريطانية ، وإن كان يقوم وقتئذ بالتدريس فى جامعة أنديانا بالولايات المتحدة : نشير بالطبع إلى كتاب بنايوتيس فاتيكيوتيس (الجيش المصرى فى السياسة ، ١٩٦١) ، الذى طرح التساؤلات التى كانت تفرض نفسها وقتئذ ، ومنها السؤال المركزى والمحورى : هل نحن بصدد ثورة فجرها وقادها العسكريون ، وفقا للنموذج التركى - الإيرانى فى العقد الثالث لهذا القرن ، أم بصدد حركة بونابرتية تمهد لديكتاتورية ؟ وذهب فاتيكيوتيس إلى أبعد من ذلك ، حيث تساءل : هل يمثل دخول العسكر الحياة السياسية نموذجاً للدول " الحديثة " ؟ وحاولت الدراسات التالية الرد على هذا السؤال : دراسات اليعازر برى (ضابط الجيش فى السياسة والمجتمع العربى ، ١٩٧٠) ، ودراسات برلموتر ، الحامل للجنسيتين الأمريكية والإسرائيلية والمقدم بالجيش الإسرائيلى ، والذى لا نشك فى تمكنه من موضوع العسكرة !! (مصر ، دولة عسكرية ، ١٩٧٠) ، فضلا عن كتاب تريمبرجر (ثورة فوقية ، ١٩٧٠) ، ودخل أمريكى آخر الحلبة ، وهو ناداف سافران وهو من المتجنسين الجدد ، قدم كتابه (مصر : تكوين جماعة سياسية) ، وركز فيه على المجتمع السياسى والعلاقة بين الصفوة الحاكمة الجديدة والتجانس الاجتماعى. وهذه الإشكالية لا تختلف كثيراً عن تلك التى حكمت رسالة جورج جاردنر ، التى نوقشت سنة ١٩٦١ ، والتى تصدت لمشكلة الانتقال من التراث والتقاليد إلى الحداثة ، وإذا عدنا قليلا إلى الوراء لصادفنا محوراً آخر للتساؤلات ، يحدده مورو برجر فى (البيروقراطية والمجتمع فى مصر الحديثة ، ١٩٥٧) ، الذى تناول بالدراسة فئة كبار الموظفين . ونشير أخيراً إلى عدة تحليلات تتعرض للتنمية الاقتصادية ، نذكر منها : (الموارد البشرية للمنشآت المصرية ، ١٩٥٨) ، تأليف فريدريك هاربيزون وإبراهيم إبراهيم ، وأوصت غالبيتها بالتصنيع كحل

سحرى لمشاكل مصر ، وقام شارل عيسوى ، المؤرخ الاقتصادى المعروف بتقييم تلك التحليلات فى كتابه (مصر الثورة : تحليل اقتصادى ، ١٩٦٣) .

خلاصة القول أن هناك ٤ محاور حكمت الدراسات عن مصر وهى : وحدة الجماعة السياسية (الجماعة الوطنية) ، الجيش ، الإدارة العليا لجهاز الدولة ، قدرة الاقتصاد على التحول ، كما حكمت تلك المحاور الدراسات عن العالم العربى (تحديداً : العراق وسوريا والجزائر والسودان فيما بعد) ، وعن العالم الثالث و أمريكا اللاتينية وافريقيا ، حيث تتكاثر الأنظمة العسكرية و ترتب على تلك الدراسات ظهور وصياغة نوع من " النموذج – المعيار " ، وإرهاصات تنظير غير مقنع. وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة الضباط الأحرار هى التى أثارت هذا السيل من الدراسات وتلك الاهتمامات البحثية بالدور السياسى للجيش فى مختلف المجتمعات ، ومن هذا المنظور ، يمكن الاعتراف بالدور المحورى لمصر ، ومكانتها المركزية ، كما يمكن الاعتراف بهما من نظور علم اجتماع المنظمات والجماعات ، إذ تعددت الدراسات التى تقتفى أثر البيروقراطية ، ذلك أنها تمثل قوة قادرة ، بفضل الشلل المكونة لها وتحالفاتها ، على ممارسة سلطات مستقلة تارة ، وضغوط وتأثيرات من داخل أجهزة الدولة ، تارة أخرى ، كما أنها تمثل شريحة اجتماعية مميزة عن غيرها من الشرائح. ونشير هنا إلى دراسة نزيه أيوبى ، الصادرة سنة ١٩٨٠ ، أى بعد ٢٠ سنة من كتاب برجر (البيروقراطية والسياسة فى مصر المعاصرة) والكتاب الذى حرره فريق من الباحثين (البيروقراطية المصرية ، ١٩٨٨) ، تحت إشراف مونت بالمر و على ليلة و السيد ياسين .

وتركزت الدراسات لمدة طويلة حول المحاور المذكورة (٥) ، وكانت تدعمها مفاهيم نظريات التنمية وفرضيات ومقولات نظرية البنائية الوظيفية ، وتجدر الإشارة إلى دور تلك المقولات والمفاهيم ، إذ نجد أنه ، بعد مرحلة أولى ، أثرت خلالها الدراسات السياسية المتناولة لمصر الإشكاليات العلمية السياسية الأمريكية ، انقلب الوضع رأساً على عقب فى مرحلة ثانية ، وأصبحت مصر حقلا لتجارب هدفها اختبار فرضيات تم صياغتها غرب المحيط الأطلنطى ، وتصبح مصر ترساً فى جهاز ، وبجوارها نيجيريا ، أوغندا ، المغرب ، أندونسيا ، والاستثناء الوحيد على هذا الوضع هو مجال دراسات الشخصيات القيادية ، ويرجع هذا بالطبع إلى شخصية جمال عبد الناصر والتساؤلات التى طرحتها على الباحثين .

وتقودنا قيادة ناصر إلى المحور الخامس ، وهو وجود رئيس دولة بمواصفات القائد الكاريزمى ، كما حددها فيبر فى تصنيفه الشهير للقادة [٦] – وندرت الدراسات العلمية الأصيلة لهذا الجانب قبل سنة ١٩٧٠ – سنة رحيل الزعيم . وبعد وفاته ، قام الخبراء بإعادة تحليل نظام شديد التأثير بشخصية رئيسه ، وقاموا باختبار فرضياتهم ، محاولين التوصل إلى إجابة شافية على السؤال : من حكم القاهرة حتى عام ٧٠ ؟ وكيف ؟ نشير هنا – بادئ ذى بدء – إلى كتاب أنتونى ناتنج ، الوزير البريطانى السابق (ناصر ، ١٩٧٢) ، ويشبه إلى درجة كبيرة كتاب لاكوتير السابق ذكره ، ثم نذكر كتاب من طراز آخر ، وهو (مصر فى عهد جمال عبد الناصر) ، وهذا الكتاب (دراسة فى الديناميكية السياسية) ، على حد قول مؤلفه ، وهو نتاج منهج يركز على العلاقة بين مجتمع ما وقائده التاريخى ، أى أنه يركز على الشرعية السياسية. وبعد صدور هذا الكتاب بسبع سنوات ، حاول فاتيكيوتيس فى دراسته (ناصر وجيله) ، أن يقدم كشف حساب استذكارى لمجتمع ولَّد طبقة سياسية جديدة ، ورجلا حمل وجسَّد آمال الخلاص والتحرر للملايين. وبين الكتابين المذكورين ، نوقشت فى الولايات المتحدة وفى لندن رسائل للدكتوراه ، حاولت تقييم ودراسة الحقبة الناصرية ، أعدها باحثون مصريون وعرب (محمد عبد الحليم الأشرم ، نيويورك ، ١٩٧٢ ، ومحمد بشير حامد ، سومكس ، ١٩٧٣) .

وهناك محور سادس ، وهو دراسة بعض الصفوات والشلل والتحالفات الشخصية ، وليس ضروريا أن تكون الصفوات والشلل والتحالفات محل الدراسة ذات طبيعة سياسية ، ويمكن القول أن ثمة " موضة " ظهرت فى عقد السبعينات ، مفادها عدم الاكتفاء بحصر وتعداد من يحتل قمة الهرم السياسى والاجتماعى ، وإنما القيام أيضاً بدراسة وتحليل شاغلى الدرجات التى تدنوها مباشرة .

لقد درس روبرت سبرنجبورج الحالة المصرية ، وأساليب تحالف وتعاون أعضاء الصفوة السياسية فى بحث نشر سنة ١٩٧٥ فى مؤلف اشترك فى إعداده فريق من الباحثين تحت إشراف جورج لانشوفسكى (الصفوات السياسية فى الشرق الأوسط ، ١٩٧٥) ، واضطلع عكاوى بالمهام نفسها عندما تعرض " للصفوة الأبوية " فى مؤلف أشرف عليه تاشو وصدر أيضاً سنة ١٩٧٥ : (الصفوات السياسية والتنمية السياسية فى الشرق الأوسط) ، والكاتبان السالف ذكرهما يسرفان فى استعمال مفاهيم " الأبوية الجديدة " و " المحسوبية " ، وصيغ التحالف الأخرى . واقترح سبرنجبورج " ترقية " كلمة " جماعة " ، لتصبح مفهوما علميا ذا صلاحية أشمل وأعم من الحالة المصرية [٧] .

ونكتفى هنا بالقول أن الباحثين حاولوا تحديد من يستطيع التأثير على القرارات ويتحكم فى جزء أو قطاع أو درجة من إحدى مؤسسات الدولة ، ويوجد فى المناصب المحورية والدرجات الهامة ، ويملك " بعض مفاتيح اللعبة " . وتجدر الإشارة أخيراً ، إلى كتاب كليمانت مور عن المهندسين (أمثلة للتنمية ، المهندسون المصريون الباحثون عن الصناعة ، ١٩٨٠) ، الذى يعتبر بمثابة دراسة أنثروبولوجية عميقة لوسط مهنى معين ، يتميز بأن آماله الوظيفية غير قابلة للتحقيق ، والمكون لوسيط معين ومحدد ، فيه تفاوت ودرجات فى المكانة والحظوة ، وكل هذا يؤثر بالسلب على علاقته بالحقل السياسى. مازلنا هنا بصدد صفوة ، صفوة حملة المؤهلات ، إلا أنها صفوة مصابة بالتشرذم وبفقدان القدرة على التكيف .

المحور السابع – ذو العلاقة الوثيقة بالذى سبقه – هو قطاع جماعات الضغط ، ونذكر هنا مرة أخرى سبرنجبورج ، الذى حرر مقالا عن (النقابات المهنية فى السياسة المصرية من ١٩٥٢ إلى ١٩٧٠ ، ١٩٧٨) ، فضلا عن روبرت بيانكى ، الذى درس ، من خلال ظاهرتى النقابات والتجمعات المهنية ، الكيان السياسى المصرى من منظور جماعات الضغط (١٩٩٠) .

والأبحاث التى تناولت بالدراسة الأحزاب السياسية قليلة للغاية ، سبقت الإشارة إلى مؤلف جاكوب لاندو (١٩٥٧) ، وأعاد ماريوس ديب إلى أذهاننا التاريخ البرلمانى لفترة ما بين الحربين ، فى كتابه (السياسة الحزبية فى مصر : الوفد ومنافسيه ١٩١٩ – ١٩٣٩ ، ١٩٧٩) ، يضاف اليها مقال بمجلة " السياسة فى العالم " ، نشر فى الستينيات ، ولم أتمكن من العثور عليه ، ولايمكن تجاهل محاولة بايندر (التجنيد السياسى والمشاركة السياسية فى مصر، ١٩٦٦) ، الذى صدر ضمن مؤلف واينر وبالومبارا " الأحزاب السياسية والتنمية السياسية " . ولاتوجد ، فى حدود علمى ، أى دراسة عن هيئة التحرير (١٩٥٤) ، أو الاتحاد القومى (١٩٦٥) أو الاتحاد الإشتراكى العربى (١٩٦٢) ، والنظام السياسى الذى يجسدونه ، والوظائف التى يقومون بها ، والعلاقة بالمجتمع الذى يحددونه ، وطبيعة الحكومة التى يتوقف عليها نشأتهم وظهورهم ، ولا توجد أيضاً أى دراسة كاملة عن الحزب الوطنى الديمقراطى ، وعن تجربة التعددية الحزبية ، والتى سمحت بإدخال التعددية فى مؤسسات الدولة ، فى الوقت نفسه الذى منعت فيه العودة إلى نظام سياسى برلمانى ليبرالى ، والعلوم السياسية صماء فيما يتعلق بالمشاركة السياسية والانتخابات ، وقيمة ومعنى النظم الإنتخابية المعترفة بالتنافس والمنافسة وتأثير تلك النظم على أطراف اللعبة ، والعلاقات الجديدة والمتناقضة بين

الانفراج السياسى والأزمة الاقتصادية والمالية ، والتى يترتب عليها وصاية أكبر تفرضها الهيئات الدولية .

والمقالة الوحيدة التى تعرضت لهذه المشاكل ، أو جزء منها ، وهى لإيليا حريق ، وترجع إلى سنة ١٩٧٤ ، ونشرت فى مجلة (السياسة فى العالم) وتتضمن تأملات فى حدود وعيوب نظام الحزب الواحد فى مصر وعند الحديث عن ايليا حريق ، يجب أن نقرر أنه من الأمريكيين القلائل الذين لهم خبرة ميدانية طويلة ، وليس فقط بالقاهرة وضواحيها ولكن ايضاً بأعماق مصر .

وتجد أن كتابه (التعبئة السياسية للفلاحين : دراسة لمجتمع قروى مصرى ، ١٩٧٤) ، ثمرة لبحث انثولوجى سياسى فى وسط قروى ، وأنه يعتمد أول ما يعتمد على دراسة تجريبية للحقائق والوقائع ، أكثر من إعتماده على إطار نظرى محدد سلفاً ، والحقائق والوقائع التى يدرسها حريق تتعلق بالروابط ، وبأساليب الاتصال ، وبإنتقال المعلومات والأخبار بين المدن والقرى ، وخلص حريق إلى وجود مثل هذه الروابط والأساليب ، وتمتعها بقدر من الفعالية ، وبعد تلك الدراسة سننتظر ١٦ سنة ، حتى يعود ناثان براون إلى المشكلة ذاتها ، ليربط بينها وبين مشكلة العلاقة بين الفلاحين والدولة ، إلا أنه لم يلجأ إلى أساليب الملاحظة أو إلى الوجود الميدانى اللذين لجأ إليهما حريق (انظر : السياسة الفلاحية فى مصر الحديثة . الصراع ضد الدولة) .

نختتم حديثنا بملاحظات حول التوجهات الأخيرة للأبحاث الأمريكية وتميل المؤلفات الحديثة إلى تفادى تقسيم مصر إلى قطاعات يدرس كل منها على حدة ، مفضلة التحليلات الإجمالية المؤسسة على مفاهيم التطور والتحول ، وفى العقد الماضى ، أتاحت تلك التحليلات الفرصة لنقل بؤر الاهتمام ، حيث إحتل الصدارة الإقتصاد بصفة عامة والتحول من الإشتراكية إلى المشروع الخاص بصفة خاصة ، وهذا التحول هو عكس ذلك الذى عرفه وقام بدراسته البريطانى أوبريان سنة ١٩٦٦ . ويدرس الباحثون اليوم العودة إلى المشروع الخاص بعد فشل رأسمالية الدولة ، وهذا الفشل تناوله مارك كوبر بالدراسة (١٩٧٩) ، وحدود تدخل الدولة فى المسائل الزراعية ، التى بحثها سيمون كوماندر (١٩٨٧) ، وهو أيضاً بريطانى الجنسية ، ونعترف هنا أن الثلاثى الإنجليزى اوبريان ، مابرو ، سمير رضوان شكلوا فريقاً من الخبراء فى الشئون الاقتصادية المصرية لا مثيل له ولانظير له فى الولايات المتحدة .

ونشير فى هذا السياق إلى منظور الاقتصاد السياسى فى ملاحظة التغيرات فى السياسات والبنية وهو منظور جون واتربورى (الذى تأثر بمنهج إيلخمان وأبهوف فى

كتابهما (الاقتصاد السياسى للتغيرات ، ١٩٦٩) فى كتابه العظيم (مصر عبد الناصر والسادات ، ١٩٨٣) ، وهذا الكتاب - الذى شاء مؤلفه أن يكون متواضعا من الناحية النظرية - من أهم الكتب الصادرة عن السياسة المصرية الداخلية وأكثرها ثراء فيما يتعلق بالمعلومات والتحليلات [٨] ، وقبل واتربورى ، كانت الموضوعات ذات الطبيعة الاقتصادية ، تحتل موقعاً هامشيا فى اهتمامات الخبراء السياسيين ، الذين نظروا اليها على أنها جزء من " سياق " مفروض عليك أن تشير اليه مرة واحدة دون غيرها ، واختار واتر بورى مسلكا مغايرا ، حيث تصدى مباشرة وبصفة رئيسية لتلك الموضوعات ، وأدخلها كمتغير رئيسى فى عملية التفسير والتحليل السياسيين ، واعترف بأهميتها البالغة فى إطار النظام العام للتفاعلات. وتجدر الإشارة هنا إلى كتابين يمكن اعتبارهما التكملة الضرورية لمؤلف واتربورى ، هما كتاب بيكر (مصر وثورتها المترددة فى عهدى ناصر والسادات ، ١٩٧٨) ، وكتاب مارك كوبر (التحول المصرى ، ١٩٨٢) . وبالفعل ، فالظاهرة الجديدة التى تميز الجيل الذى بدأ مؤخراً فى الوصول إلى المناصب الأكاديمية وفى احتلال موقع الريادة الفكرية ، هى أن اهتمامه أنصب على موضوعات أكثر تنوعاً واختلافا فيما بينها ، من تلك التى أثارت اهتمام الجيل السابق ، ولم يحاول الجيل السابق أن يستغل دراساته لـ " نظام سياسى معين " ليقوم بصياغة فرضيات قد تنطبق على غيره - إذا استثنينا منه فاتيكيوتيس بخصوص الجيش إلى حد ما ، وإيليا حريق ، فيما يتعلق بقنوات الاتصال بين المركز الحضرى للسلطة ، والأطراف الريفية ، وليونارد بايندر ، الذى وظف تجربته المصرية فى معالجة مواضيع أوسع نطاقاً ومانفريد هالبرن ، الذى صاغ مفهوم الطبقة الوسطى الجديدة بعد ملاحظته للحالة المصرية ، وعلى العكس من ذلك ، يحاول الجيل الحالى توظيف ما تعلمه من الحالة المصرية لوضع بصماته على البناء النظرى العام للعلوم السياسية - نشير هنا إلى أليس جولدبرج ، خبير النقابات والعالم بدقائق أساليب تنظيمها وأشكال نشاطها ، (البائع المتجول والترزى وعامل النسيج ، ١٩٨٦) ، إلى ثيموتى ميتشيل (استعمار مصر ، ١٩٨٨) ، الذى طبق تحليلات جاك دريدا وميشيل فوكو على فترة ما قبل عبد الناصر - مبتعداً بذلك عن التراث والتقاليد الأكاديمية الأمريكية ، والذى نشر مؤخراً بحثاً نظرياً فى حدود سلطة الدولة وقدراتها فى " المجلة الأمريكية للعلوم السياسية " ، وهى مجلة متمسكة بالتقاليد والأعراف الأكاديمية [١٠] ، إلى روبرت فيتاليس الذى أعد وناقش رسالة دكتوراه عن عبود باشا ، عرض فيها لموضوع ظهور طبقة من الرأسماليين والمقاولين من البرجوازية المحلية ، ولم يسلك فيها مسلك الدراسات السابقة ، ذات الميول الماركسية ، لإيريك

ديفيس (تحدى الإستعمار ، ١٩٨٣) ، ولبيتر جران (الجذور الإسلامية للرأسمالية : مصر بين ١٧٦٠ - ١٨٤٠ ، ١٩٧٩) ، إلا أنه أكمل نتائج هؤلاء . ونشير أيضاً إلى روبرت سبرنجبورج ، وإن كنا نتحدث عن كتاب سبرنجبورج (العائلة ، السلطة ، السياسة ، ١٩٨٢) ، لا عن كتابه (مصر مبارك ، ١٩٨٩) ، الذى خيب آمال الباحثين . ونشير أيضاً إلى ريمون بيكر ، السابق الإشارة اليه ، وإلى مؤلفه (ثورة مصر المترددة ... ، ١٩٧٨) ، والذى حاول بعد ذلك ، خلال العقد الماضى ، أن يتجاوز حدود الخصوصية المصرية (السادات ومابعد ، ١٩٩٠) ، وإلى كاتبى المقالات ومحررى الفصول المتناولة لموضوع البعث الإيمانى ، وتسييس الحقل الدينى وأسلمة الحقل السياسى و التيارات الإسلامية ، والذين أكملوا وعمقوا دراسات ريتشارد ميتشيل عن الإخوان المسلمين (جماعة الإخوان المسلمين ، ١٩٦٩) .

نحاول الآن تلخيص ماسبق فى مقولات محددة :

١ - انطلقت الأبحاث الأمريكية والفرنسية فى مطلع الخمسينات من قواعد متشابهة ، وإن لم تكن على قدم المساواة ، وهى متشابهة لأن العلوم السياسية لم تُنَظم ولم تستقل فى البلدين قبل هذا التاريخ ، وكان مسار الأبحاث فى البلدين غير متواز ، وسلك كل منها طريقاً .

وتفصيل ذلك أن فرنسا كانت تتمتع بتقاليد أكاديمية ورأسمال ثقافى فى الإستشراق ، أكبر بكثير من صنوهم فى الولايات المتحدة ، إلا أن مصادر هذا الرأسمال كانت تتمحور فى مجالات وتخصصات أخرى : لغويات ، إسلاميات ، تاريخ ، ولم يكن الخبراء السياسيين على استعداد للاعتماد عليها ، ذلك أنهم كانوا أسرى مفاهيم وأساليب ومناهج القانون العام ، وكانت قدراتهم فى قراءة وتحليل النصوص والهياكل التنظيمية النظرية تفوق بكثير قدراتهم على فهم مجتمعات تتحرك وتتحول ، يضاف إلى ذلك أن الفرنسيين كانوا ميالين ، لأسباب تتعلق بالاهتمامات الأكاديمية ، إلى التركيز على بلاد المغرب العربى والهلال الخصيب - لا على مصر ، رغم أنهم اعتبروها الوسيط بين العالم الغربى والعالم العربى - وذلك منذ حكم محمد على فى مطلع القرن الماضى - وتفسر تلك الأوضاع والعوامل إحجام الباحثين الفرنسيين عن الإقامة بالقاهرة ، باستثناء عدد محدود ، ولم يتغير هذا الوضع إلا فى بداية الثمانينات ، عندما نزح جيل جديد من الباحثين إلى القاهرة ، ليدرب نفسه ميدانيا .

وفى بادئ الأمر ، لم يكن للأمريكيين مثل هذا التراث والإنتاج فى اللغويات والإسلاميات ، إلا أن امكانياتهم كانت أضخم بكثير ، فضلا عن عدم معاناتهم من عقدة الإستعمار ، ولذلك ، تجد أن إنتاجهم أفضل - كما وكيفا - من الإنتاج الفرنسى ، وانصب الاهتمام الأمريكى على مصر ، كاهتمام استراتيجى لبلد يلعب دورا رئيسيا فى تقدير الأمريكيين ، إلى جانب اهتمام أكاديمى للباحثين المقيمين فى القاهرة. ولم يتخلف أبدا الدعم المادى والتنظيمى الضروريين للأبحاث ، وكان من السهل دائماً الاستفادة برسالة الدكتوراه للتكسب فى سوق العمل ، واستطاع خبراء السياسة الشرق أوسطية أن يتميزوا وأن يبتعدوا عن أوساط العلوم السياسية الأخرى - التى لم تغفر لهم هذا إلى الآن ، عندما نجحوا فى إبراز وفى التأكيد على الأهمية القصوىّ والخصوصية الفريدة لمنطقة الشرق الأوسط ، ولعبت الدراسات التى أجريت فى مصر دورا لابأس به فى هذا التأكيد . إلا أنهم لم يشكلوا أبدا جماعة ضغط قوية ، مثل جماعة خبراء الشئون الأفريقية ، وتجدر الإشارة أخيراً ، إلى الجهود الحديثة التى تستهدف تجاوز الأبحاث التجريبية والإستقرائية ، وامداد الفكر النظرى ونظرية السياسة بنتائج الدراسات التى أجريت على ضفاف النيل ، وقد يترتب على تلك الجهود منح مصر مكانة أكاديمية لم تتمتع بها قبل ذلك

٢ - ترجع تعبئة العلوم السياسية حول مصر ودراسة مصر ، إلى حركة ثوار يوليو ، ولكن العلوم السياسية ظلت بعد ذلك أكثر المجالات اهتماماً بمصر - وإن تغيرت توجهاتها البحثية ، وكانت أول إشكالية مهيمنة هى إشكالية " الاستبداد الشرقى الحديث " ، والتى سادت فى الستينيات ، وركزت على الدولة السلطوية ، والنظام السياسى الرافض للمشاركة ، والبنية السلطوية التى يحتل فيها الجيش والبيروقراطية مواقع الريادة والقيادة ، وصفوة حاكمة تجدد نفسها بنفسها ، وقائد له كاريزما طاغية ، كان من الصعب فى مثل هذا السياق ألا يركز الباحثون على أجهزة الدولة والفئات الحاكمة والماسكة لزمام الأمور ، وساد عقد السبعينات منظور آخر ، ظهر قبل هذا العقد وامتد بعده : منظور الاقتصاد والاجتماع السياسيين ، بالمعنى الواسع لكل المصطلحين ، ويهتم هذا المنظور صراحة بالتحولات والتغيرات الاجتماعية والسياسية والترابط والتفاعل بينها ، وإن دل هذا المنظور على شىء ، فإنه يدل على التعمق فى النظرة إلى الأمور ، وإلى ابتعاد وانسحاب عن المجال " الحكومى " ، المهيمن على الدراسات فى الستينات. ويدل ايضاً على نظرة جديدة ، إلى ما يسمى بالمجتمع المدنى ، مع إقرارنا بضعف ووهن هذه التسمية ، وأخيرا ، دخلنا مرحلة جديدة ، مرحلة البحث عما هو سياسى ، وعن الجوانب

السياسية فى العمليات والديناميكيات العشوائية ، التى لم تكن موضع اهتمام الباحثين فيما سبق ، وموضوعات هذه المرحلة الصفوات المحلية غير المركزية وجماعات المصالح والأطر والكيانات والتعاونية والطائفية والجماعية ، ونشاطاتها وممارساتها وسلوكها ووسائلها فى التعبير عن ذاتها .

نحن الآن على أبواب عصر " الميكرو – سياسة " : سياسة القيادات القروية والريفية ، سياسة التجمعات السكانية الصغيرة والطوائف ، سياسة الجماعات ، وسيلمع فى سماء هذا العصر أولئك الذين يتمتعون بالقدرة على البحث الميدانى ، ويستطيعون الإقامة لمدد طويلة بقرب مواقع الملاحظة ، ويلمون ليس فقط باللغة وإنما أيضاً بالثقافة ، ويضاف إلى تلك الشروط شرط آخر ، وهو المعرفة التامة بآخر وأحدث الإسهامات النظرية والمنهجية والقدرة على توظيفها والإشارة إليها والاستعانة بها ، وستترك للقائمين بزيارات قصيرة مهمة تجميع إنتاج الدراسات الميدانية ونقلها إلى نيويورك ، لندن وباريس ، وبرمجتها على الكومبيوتر ، واستخلاص النتائج التى تفرض نفسها ونشرها فى الدوريات الأكاديمية ، وقد يساعد ذلك على ترقيتهم ، وعلى زيادة شهرتهم ، ولكنه لن يساعد غالباً على معرفة أفضل مصر .

٣ – كان من المفروض أن تحتل مصر – الهامشية حتى عام ١٩٥٢ – موقعا رئيسيا ومركزيا منذ عام ١٩٥٦ ، وذلك لاعتبارات متعددة : تجربتها السياسية الرائدة ، موقعها وتأثيرها فى/ على العالم الثالث ، القومية العربية ، يضاف إليها اعتبارات استراتيجية ، ترجع إلى المعادلة الصعبة التى طرحتها مصر على الغرب كله ، وكان من المفروض أن تظل مصر شاغلة لهذا الموقع من منظور البحث الأكاديمى ، لدورها فى فهمنا للمشاكل الخاصة بالتنمية الاقتصادية ، وبالأيديولوجيات القومية والسوق السياسية ، ولم تحتل مصر موقع المهمين الذى تستحقة لمدة طويلة ، رغم أن دراستها أمر لا مفر منه لمن يرغب فى التعرف على الشرق الأوسط وأموره .

كانت مصر تمثل بالأمس القريب بؤرة من بؤر اهتمامات التحليلات السياسية الشمال أمريكية ، شأنها فى ذلك شأن البرازيل ونيجيريا وأندونيسيا ، وكانت حقلا لتطبيق و إختبار الفرضيات التى تمت صياغتها فى جامعات نيويورك وبوسطن وواشنطن وتكساس وكاليفورنيا وأوروبا . لقد فقدت مصر هذا الموقع إلا أنها اكتسبت فى المقابل حق وإمكانية دراسة نفسها بنفسها وتحديد الفرضيات الملائمة لتاريخها وثقافتها السياسية .

قــدمت هـذه الورقــة إلـى ســمنار الأبحــاث الذى ينظمــه كل من الـ CEDEJ والـ IFAO بتاريخ ١١/٦/١٩٩١ ، وهى جـزء من رسـالة أطول ، وتم تعـديل نصـها بعـد الملاحظات القيـمة التى أبديت يومـهـا ، لا سيما تلك التى تقدم بها د. حسن حنفي و د. أحمد عبدالله.

الهوامش

١ – أود أن أشير إلى أننى أستعمل لفظى " علم السياسة " و " علم الاجتماع السياسى " ، دون إجراء أى تمييز بينهما، وإلى أن لجوئى إلى مفهومى " العلوم السياسية الفرنسية " و " العلوم السياسية الأمريكية أملته ضرورات العرض ، ونعلم تماما أن تلك الأطر مصطنعة ، وأن داخل كل منهما مفاهيم مختلفة ومتناقضة ، ونعلم تماما ، على سبيل المثال ، أن المدرسة الوظيفية والمدرسة الماركسية الجديدة فى الولايات المتحدة لا يجمعهما إلا القليل ، شأنهما فى ذلك شأن الشراح الدستوريين والإقتصاديين الفرنسيين.

٢ – إذا سمح لى بإدخال عنصر شخصى فى سياق هذا الحديث ، سأقول أن قراءتى لهذا الكتاب فى الجزائر عند صدوره ، دفعتنى إلى إعادة نظر شاملة لدراسة النظم السياسية الجزائرية ، وإلى الرجوع إلى الوراء فى الماضى ، إلى سنة ١٨٣٠ ، لكى لا أغرق فى خضم وفوضى الأحداث التى كنت شاهدا عليها ، كما دفعتنى دفعا إلى إصدار كتاب عن الجزائر.

٣ – لنتذكر حديث هدسون فى

HUDSON (M.), *Arab Politics. The search for legitimacy* , 1977.

ص ٢٣٤ – ٢٥١ ، وهو كتاب هام ، ومرجع ضرورى لكل طالب يدرس العالم العربى المعاصر :

– " من المؤكد أن النظام السياسى المصرى يواجه اليوم مشكلة فى غاية الخطورة ، هى مشكلة شرعيته . إلا أن مصر ، مصر كمجتمع وكثقافة سياسية ، هى أكثر الدول العربية تقدما ، بحكم بنيتها المتمايزة والمعقدة ، وبحكم نسق القيم السائدة فيها ، وبالتالى ، اكتسبت تجربتها فى تنمية شرعية ثورية ذات أهمية بالغة. ليس فقط بسبب وزن مصر فى الشئون العربية ، ولكن أيضا لأن تلك التجربة تسمح لنا بأن نتفهم ونتعمق فى دراسة احتمالات المستقبل بالنسبة للأنظمة السياسية

الأخرى فى المنطقة (٢٣٤ - ٢٣٥) .

- " مصر ، بالطبع ، من أكثر المجتمعات تجانسا " (٢٣٥) .

- " بدأت مصر فى تنمية وعى حديث وبنية حديثة منذ بداية النصف الثانى للقرن التاسع عشر ، فى حين أن معظم المجتمعات العربية الأخرى كانت واقعة حينذاك تحت حكم القيادات المحلية التقليدية " (٢٣٦) .

- " كانت مصر لفترة طويلة المركز الفكرى والأدبى والثقافى والدينى للعالم العربى ، ورأى حكامها ، لا سيما بعد ثورة عبدالناصر ، أن هناك دورا سياسيا هاما لمصر فى تلك المنطقة " (٢٤٠) .

٤ - فيما يتعلق بالإنتاج الأمريكى ، سأكتفى - على عكس ما فعلته بالإنتاج الفرنسى - بالعرض للإنتاج الأكاديمى .

٥ - تجدر الإشارة إلى أنه ، فى حين أن التدريس استمر فى الجامعة الأمريكية وأن خبراء السياسة قاموا بالتدريس فيها ، تم إيقاف الأبحاث فى السنوات الأخيرة للحكم الناصرى ، بعد هزيمة ١٩٦٧ .

٦ - وفقا لعملية البرهنة التى قام بها تجنور Tignor ، المؤرخ المعروف لاقتصاد مصر المعاصر ، انظر :

Modernization and British Colonial rule in Egypt : 1882-1914, 1966 ; " Theory of Charismatic leadership ", *Daedalus*, Summer 1968, p. 731-796.

٧ - أسمح لنفسى بالإشارة إلى ورقتين حررتهما لتقييم خلاصة ندوتى : " دراسات سياسية عن العالم العربى " ، ١٩٩٠ ، و " التحديث والأشكال الجديدة للتعبئة الاجتماعية : مصر والبرازيل " ، ١٩٩١ .

٨ - عندما أجريت أحاديث مع باحثين أمريكيين ومصريين يتحدثون الإنجليزية ، سألتهم : " ما هو الكتاب الذى توصون بقراءته الطلاب والباحثين ، والذى يتيح لهم فهما أفضل للسياسة المصرية الحالية ؟ " ، كان رد الأغلبية :

The Egypt of Nasser and Sadat.

9 - MITCHELL (T.), *The limits of the State : beyond statist approaches*, march 1991, vol. 85, p. 77-96.

المصادر

فيما يتعلق بمنظور نقد المجالات والتخصصات العلمية ، انظر المؤلف الذى أصدره وأشرف على تحريره د. هشام شرابى :

Theory, Politics and the Arab World : Critical responses, 1990

لا سيما الفصل الذى حررته ليزا أندرسن :

" Policy Making and theory building, American Political science and the Islamic Middle-East ".

انظر أيضا مقال عبدالله سعف فى " الإحساس " رقم ٧٢ ، ص ١٣ – ١٧ ، " ناصر والناصرية فى المنظور الغربى " .

فيما يخص العلوم السياسية الفرنسية ، اقتبسنا عناصر وأفكار من فصل حرره فافر Favre و دارسى D'Arcy وآخرون ، فى كتاب *L'état des sciences sociales en France* ، وتأثرنا بقراءة مقالات لريمى لوفو Rémi Leveau و جان لوكا Leca ، وميشيل كامو Michel Camau ويمقابلات مع هؤلاء.

وفيما يخص معالجة العلوم السياسية الأمريكية للحالة المصرية ، استفدت استفادة بالغة من الملاحظات المتعددة والقيمة التى أبداها كل من : د. على الدين هلال دسوقى ، مدير مركز الدراسات والأبحاث السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ، و د. عفاف محفوظ ، أستاذة العلوم السياسية بجامعة حلوان ، وإليا حريق ، مدير المركز الأمريكى للبحث العلمى فى مصر ، و تيم سوليفان Tim Sullivan ، أستاذ

العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، و جون واتربورى John Waterbury ، أستاذ العلوم السياسية بجامعة برنستون ، والمقارنة التى أجريتها ، هى ثمرة اجتهاد ورقة سابقة ، ومعلومات ثمينة قدمها نيقولا هوبكنز ، الأستاذ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ونود أن نعبر عن العرفان العميق ونرجو منهم قبول اعتذارنا إن رأوا فى حديثنا ما لم يكن نقلا أمينا لأرائهم .

مصر فى العلوم السياسية
قائمة مراجع

1950

- HEYWORTH-DUNNE (James), *Religious and political trends in modern Egypt.* Washington, Near and Middle East Monographs.

1951

- COLOMBE (Marcel), *L'évolution de l'Egypte 1924-1950.* Paris, Maisonneuve.

1952

- BERTHIER (François), "L'idéologie politique des Frères Musulmans", *Les Temps Modernes* 83, septembre, pp. 541-556.

1954

- LANDAU (Jacob M.), *Parliaments and parties in Egypt 1866-1953.* New-York, Praeger. Version antérieure : *Parliaments and parties in Egypt 1866-1934.* Tel-Aviv, Israel Publishing Office (for the Israel Oriental Society). A l'origine, thèse de doctorat, soutenue à l'Université de Londres et portant sur la période 1866-1924.

1955

- AMER (Adel), *Les causes de la faillite du système constitutionnel égyptien 1923-1952*. Paris, Thèse de droit public, Faculté de droit et d'économie.

1956

- LACOUTURE (Jean), LACOUTURE (Simonne), *L'Egypte en mouvement*. Coll. Esprit "Frontières ouvertes", Paris, Editions du Seuil. (Nouv. éd. revue et augmentée, 1962).
- SPARROW (Gerald), *The Sphinx awakes*. London, R. Hale.

1957

- BERGER (Morroe), *Bureaucracy and society in modern Egypt*. A study of the higher civil service. Princeton, Princeton University Press.
- LENGYEL (Emil), *Egypt's role in world affairs*. Washington, Public Affairs Press.

1958

- ADAMS (Michael), *Suez and after. Years of crisis*. Boston, Beacon Press.
- BERTHIER (François), "L'idéologie sociale de la révolution égyptienne", *Orient*-6, pp. 49-72.
- KEDDOURIE (Elie), "Revolutionary Justice in Egypt : The Trial of 1953", *Political Quarterly*, octobre-décembre, pp. 389-396.
- LANDES (David S.), *Bankers and pashas : International finance and economic imperialism in Egypt*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- LITTLE (Tom), *Egypt*. Nations of the Modern World. London, Ernest Benn Limited.
- MIQUEL (André), "Patriotisme égyptien et nationalisme arabe", *Orient*-5, pp. 91-112.

1959

- WYNN (Wilton), *Nasser of Egypt*. Cambridge, Mass., Arlington Books.

1960

- AHMED (J.), *The intellectual origins of Egyptian nationalism*. London, Oxford University Press.
- AUSTRUY (Jacques), *Structure économique et civilisation : l'Egypte et le destin économique de l'Islam*. Paris, thèse de science économique, Faculté de droit et d'économie.
- MAKARIUS (Raoul), *La jeunesse intellectuelle d'Egypte au lendemain de la seconde guerre mondiale*. La Haye, Mouton.

1961

- GARDNER (George Henry), *Some social correlates of the transitional phase of change from the traditional to the modern way of life ; an exploration among Egyptian secondary school and college youth, 1954-1955*. Thèse (*Ph. D.*), Princeton University.
- SAFRAN (Nadar), *Egypt in search of political community ; an analysis of intellectual and political evolution of Egypt 1804-1952*. Cambridge, Harvard University Press.
- VATIKIOTIS (Panayotis J.), *The Egyptian army in politics : pattern for new nations ?* Bloomington, Indiana University Press (Nouvelle édition, Westport, Conn, Greenwood Press, 1975).

1962

- ABDEL-MALEK (Anouar), *Egypte : société militaire*. Paris, Editions du Seuil. Traduction anglaise, *Egypt : military society*, New-York, Vintage Books, 1968.
- ABUL FATAH (Ahmad), *L'Affaire Nasser*. Paris, Plon.

- DELESTRE (E.), "Remarques sur le projet de la Charte nationale de la RAU", *Orient*-22, 3e trimestre.

1963

- WAKIN (E.), *A lonely minority : The modern story of Egypt's copts.* New-York, Morrow.

1964

- BINDER (Leonard), "Ideological foundations of Egyptian-arab nationalism" in Apter (David) ed. *Ideology and discontent.* New-York, Free Press of Glencoe.
- HARRIS (Christina P.), *Nationalism and revolution in Egypt : the role of the muslim brotherhood.* Stanford, The Hoover Institution on War, Revolution and Peace publié par Mouton, La Haye. Republié en 1981 par Hyperion Press, Westport, Connecticut.
- RIAD (Hassan), *L'Egypte nassérienne.* Paris, les Editions de Minuit.
- ZIEGLER (Jean), *Sociologie de la nouvelle Afrique.* Paris, NRF, "Idées". (Cf. 4e partie, portant sur l'Egypte).

1965

- ESTIER (Claude), *L'Egypte en révolution.* Paris, Julliard.
- MANSFIELD (Peter), *Nasser's Egypt.* London, Penguin African Library, (Edition revue et augmentée, 1969).

1966

- O'BRIAN (Patrick), *The revolution in Egypt's economic system : from private enterprise to socialism 1952-1966.* London, Oxford University Press.

1967

- BERQUE (Jacques), *L'Egypte, impérialisme et révolution.* Paris, Gallimard.

Traduction anglaise 1972, *Egypt : imperialism and revolution*, (trad. par Jean STEWART), London, Faber and Faber. Du même auteur, voir *Histoire sociale d'un village égyptien au XX° siècle*. La Haye, Mouton.

- CRECELUS (Daniel Neil), *The Ulama and the State in modern Egypt*. Thèse (*Ph.D.*) Princeton University. Voir aussi, du même auteur, "Al-Azhar in the Revolution", *Middle East Journal*, Winter 1966, pp. 31-49.
- *L'Egypte révolutionnaire et socialiste*. Paris, Editions Le Communiste. (75 p. dont extraits de textes de Gamal Abdel Nasser, pp. 21-66).
- POWELL (Ivor), *Disillusion by the Nile : what Nasser has done to Egypt*. London, Solstice Productions.
- SAAD (Gabriel), *The Egyptian agrarian reform 1952-1962*. London, Oxford University Press.

1968

- FLORY (Maurice), Mantran (Robert), *Les régimes politiques des pays arabes*. Paris, Presse universitaire de France. Collection "Thémis" (cf. pp. 89-96, 251-266).
- HOLT (P.M.) ed., *Political and social change in modern Egypt*. Oxford, Oxford University Press.
- SABER (Ali), *Nasser en procès face à la nation arabe*. Paris, Nouvelles Editions latines.
- SAREL (Sterngerg Benno), "Révolution par le haut dans les campagnes égyptiennes". *Les Temps Modernes*, octobre.

1969

- ABDEL-MALEK (Anouar), *Idéologie et renaissance nationale. L'Egypte moderne*. Paris, Anthropos.
- BAER (Gabriel), *Studies in the social history of modern Egypt*. Chicago, Chicago University Press.
- HANNA (Sami A), Gardner (George H), *Arab socialism*. A documentary

Survey, with contributions by Sherif Mardin and Fayez Sayegh and a foreword by Aziz S. Atiya, Leiden, Brill.

- HUSSEIN (Mahmoud), *L'Egypte : lutte de classes et libération nationale 1945-1967*. Paris, Maspéro, Petite collection, 2 vol. (2ème ed. 1945-1973, 1975). Voir aussi : *La lutte des classes en Egypte de 1945 à 1968*. Paris, Maspéro, 1969. 2ème édition mise à jour (1945-1970), Paris, Maspéro, Cahiers libres 158-159, 1971. Traduction anglaise : *Class conflict in Egypt, 1945-1970* de Michel Chirman *et.al.* New-York, Monthly Review Press, 1973.

- LACOUTURE (Jean), *Quatre hommes et leurs peuples. Surpouvoir et sous-développement*. Paris, Editions du Seuil.

- MiITCHELL (Richard P.), *The society of the muslim brothers*. London, Oxford University Press.

1970

- BE'ERI (Eliezer), *Army officers in arab politics and society*. London, Praeger-Pall Mall.

- BERGER (Morroe), *Islam in Egypt today : social and political aspects of popular religion*. Cambridge, Mass., Cambridge University Press.

- MERRIAM (John G.), *A study of the political modernization process in the liberal constitutional period Egypt 1918-1928*. Ph. D. Indiana University (AAUMI).

1971

- DEKMEJIAN (R. Hrair), *Egypt under Nasir : a study in political dynamics*. London, University of London Press. Albany, State University of New-York Press.

- LACOUTURE (Jean), *Nasser*. Paris, Editions du Seuil. Traduction anglaise *Nasser, a political biography*, par Daniel Hofstadter, New-York, Knopf, 1973.

- MAYFIELD (James B.), *Rural politics in Nasser's Egypt*. Austin, University

of Texas Press. Voir aussi, du même auteur, *Local institutions and Egyptian rural development*. Ithaca, Rural Development Committee, Cornell University, 1974.

- STEPHENS (Robert), *Nasser : a political biography*. London, Allen Lane.

1972

- BARBOUR (K.M.), *The growth, location and structure of industry in Egypt*. New-York, Praeger.
- EL-ASHRAM (Mohamed Abdel Halim), *Nasser's ideology and organization : A modernizing experiment in Egypt 1952-1970*. Ph. D., New-York University, (AAMUMI).
- FAKHOURI (Hani), *Kafr el-Elow : an Egyptian village in transition*. New-York, Holt, Rinehart and Winston.
- HEYKAL (Mohamed H.), *Les documents du Caire*. Traduit de l'anglais par H.Parisot, Paris, Flammarion.
- MAHFOUZ (Afaf EL-KOCHERI), *Socialisme et pouvoir en Egypte*. Préface de Maurice Duverger, Avant-propos de Boutros Boutros-Ghali, Paris, LGDJ, Pichon et Durand-Auzias.
- NUTTING (Anthony), *Nasser*. London, Constable.

1973

- HAMID (Mohammed Bashir), *Aspects of Nasir's ideological Revolution : The concepts of arab socialism and arab unity (1952-1963)*. Ph. D. University of Sussex.
- WISSA-WASSEF (Cérès), "Le prolétariat et le sous-prolétariat industriel et agricole dans la RAU : formation, évolution, rôle politique", in Kuray (Mubeccel B.) ed., *Social stratification and development in the mediterranean basin*. The Hague, Mouton. Voir aussi du même auteur, et de la même année "Le pouvoir et les étudiants en Egypte", *Maghreb-Machrek* 57, pp. 65-71.

1974

- HARIK (Ilya), *The political mobilization of peasants : a study of an Egyptian community*. Bloomington, Indiana University Press.
- HARIK (Ilya), "The single party as a subordinate movement", *World Politics* 26, 1973-74, pp. 80-105.
- PERLMUTTER (Amos), *Egypt. The praetorian State*. New Brunswick, N.J., Transaction Books.
- RADWAN (Samir), *Capital formation in Egyptian industry and agriculture 1882-1967*. St Antony's Middle East Monographs n°2, London, Ithaca Press.
- REJWAN (Nissim), *Nasserist ideology : its exponents and critics*. New-York, Wiley (Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies. The monograph series).
- TOMICHE (F.J.), *Syndicalisme et certains aspects du travail en RAU (Egypte) 1900-1967*. Paris, Maisonneuve et Larose.

1975

- ABDEL FADIL (Mahmoud), *Development, income distribution and social change in rural Egypt, 1952-1970*. University of Cambridge, Department of Applied Economics occasional papers n°45, Cambridge, Cambridge University Press Press, 1972, pp. 287-314. Aussi in Hopkins (Nicholas S.), Ibrahim (Saad Eddin), *Arab society in transition*. Le Caire, The American University in Cairo Press, 1990.
- NARAYAN (B.K.), *Anwar el-Sadat : man with a mission*. New-Delhi, Vikas Publishing House.
- RUBINSTEIN (Alvin), *Red star on the Nile*. Princeton, Princeton University Press.
- SMITH (David B.), *The Egyptian military elite*. Thèse, Naval Postgraduate School, Monterey, Calif.
- SYKES (William G.), *Egyptian arms procurement in the post 1973 war era : A case study in the dynamics of the arms diversification process*. Thèse, Naval

Postgraduate School, Monterey, Calif.

1978

- BAKER (Raymond), *Egypt's uncertain revolution under Nasser and Sadat.* Cambridge, Harvard University Press.

- BINDER (Leonard), *In a moment of enthusiasm. Political power and the second stratum in Egypt.* Chicago, University of Chicago Press.

- CARRE (Olivier), "Utopies socialistes en terre arabe d'Orient", Revue *Tiers-Monde,* 75, Juillet-Septembre.

- DESSOUKI (Ali Eddine Hilal) ed., *Democracy in Egypt : problems and prospects ?* Cairo, American University in Cairo, Cairo Papers in Social Science Monographs.

- HEYKAL (Muhamed H.), *Sphinx and Commissar : The rise and fall of soviet influence in the arab world.* London, Collins, Traduction française *Le Sphinx et le Commissaire : heurs et malheurs des Soviétiques au Moyen-Orient.* Paris, Jeune Afrique, 1980.

- SPRINGBORG (Robert), "Professional syndicates in Egyptian politics, 1952-1970". *International Journal of Middle East Studies* 9, pp. 275-295.

- TRIMBERGER (Ellen Kay), *Revolution from above : military bureaucrats and development in Japan, Turkey, Egypt and Peru.* New Brunswick, Transaction.

- VATIKIOTIS (Panayotis J.), *Nasser and his generation.* London, Broom Helm.

- WATERBURY (John), *Egypt, burdens of the past, options for the future.* Bloomington, Indiana University Press. (A l'origine : Hanover, N.H., The American Universities Field Staff).

1979

- CARRE (Olivier), *La légitimation islamique des socialismes arabes : analyse conceptuelle combinatoire de manuels scolaires égyptiens, syriens et*

irakiens. Paris, Presses de la Fondation Nationale de Science Politique.

- COOPER (Mark), "Egyptian state capitalism in crisis : economic policies and political interests, 1967-1971". *International Journal of Middle East Studies* 10, pp. 481-516.

- DEEB (Marius), *Party politics in Egypt : The Wafd and its rivals 1919-1939*. London, Ithaca Press. (Middle East Centre, St Antony's College, Oxford).

- HARIK (Ilya), *Socio-economic profile of rural Egypt*. Le Caire, International Center for Population Studies and Research, (Rapport),

- NASSER (Munir K.), *Press, politics and power : Egypt's Heikal and al-Ahram*, Ames, Iowa State University Press.

- SHOUKRI (Ghali), *Egypte. La contre-révolution*. Préface de Jacques Berque, Paris, Le Sycomore, Version anglaise, *Egypt : portrait of a president 1971-1981. The counter-revolution in Egypt. Sadat's road to Jerusalem.* (Préface supplémentaire de l'auteur). London, Zed Press, 1981.

- WATERBURY (John), *Hydropolitics of the Nile valley*. Syracuse, Syracuse University Press.

1980

- ABDEL FADIL (Mahmoud), *The political ecohomy of Nasserism*. Cambridge, Cambridge University Press.

- ANTHONI (David J.), *Political culture and the nature of political participation in Egypt*. Thèse Naval Postgraduate School, Monterey, Calif.

- AYUBI (Nazih N.M.), *Bureaucracy and politics in contemporary Egypt*. London, Ithaca Press. (Middle East Center, St Antony's College, Oxford).

- MEYER (Gail), *Egypt and the United States : the formative years*. Rutherford, N.J., Fairleigh Dickinson University Press.

- MOORE (Clement Henry), *Images of development. Egyptian engineers in search of industry*. Cambridge, Mass., London The Massachussets Institute of Technology Press.

- SAYED (Salah), *Cases in management (Egypt and Sudan).* Cairo, Graduate Management program. American University in Cairo.

- SHAZLY (Saad), *The crossing of the Suez.* San Francisco, American Mideast Research.

- VATIKIOTIS (Panayotis, J.), *The History of Egypt from Muhamad Ali to Sadat.* 2° ed., London, Weidenfeld, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

1981

- EFRAT (Moshe), *The defence burden in Egypt during the deepening of the Soviet involvement in 1962-1973.* Ph. D. thesis, University of London.

- FARID (Adel Majid), Stephens (Robert), Auda (Muhammad), *Nasser, a reassessment.* London, Arab Research Centre.

- GERSHONI (Israel), *The emergence of pan-arabism in Egypt.* Shiloah Center for Middle Eastern and African Studies, Tel-Aviv University.

- HIST (David), Beeson (Irene), *Sadat.* London, Faber and Faber.

- IKRAM (Khalid), *Egypt : economic management in a period of transition.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

- ISRAELI (Raphael), *"I, Egypt" : aspects of president Anwar al-Sadat's political thought.* Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University.

- RICHARDS (Allan), *Egypt's agricultural development : technical and social change 1800-1980.* Boulder, Co., Westview Press.

- HAFIK (Fouad Fahmy), *The press and politics of modern Egypt 1798-1970. A comparative analysis of casual relationships.* 2 vol. Ph. D. New-York University. (AAMUMI).

- SULLIVAN (Earl L.), KORAYEM (Karima), *Women and work in the arab world.* Cairo, American University in Cairo.

1982

- ABDEL-KHALEK (G.), Tignor (Robert) ed., *The political economy of income distribution in Egypt*. New-York Holmes & Meier.

- AYUBI (Shaheen), *Foreign policy making in the arab republic of Egypt : the role of leadership in decision - making 1970-1972*. Ph. D. University of Pennsylvania.(AAMUMI).

- BALTA (Paul), Rulleau (Claudine), *La vision nassérienne*. Textes choisis et présentés par P.B. et C.R., Paris, Sindbad.

- COOPER (Mark N.), *The transformation of Egypt*. London, Croom Helm.

- FERNANDEZ-ARMESTRO (Felipe), *Sadat and his statecraft*. London, Kensal Press.

- FRIEDLANDER (Melvin A.), *The management of peace-making in Egypt and Israël 1917-1979*. Ph. D. The American University. (Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1982).

- IBRAHIM (Saad Eddin), "Egypt's islamic militants", *MERIP Reports* 103, pp. 5-14, reproduit in Hopkins (Nicholas S.), Ibrahim (S.E.), *Arab society. Social science perspectives*. Le Caire, The American University in Cairo Press, 1985, pp. 494-507.

- MEIRING (Desmond), *Fire of Islam*. London, Wildwood House.

- MIREL (Pierre), *L'Egypte des ruptures : l'ère Sadate de Nasser à Moubarak*. Paris, Sindbad.

- SPRINGBORG (Robert), *Family, power and politics in Egypt. Sayed Bey Marei. His clan, clients and cohorts*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

- TERRY (Janice J.), *The Wafd, 1919-1952 : corner stone of egyptian political power*. London, Third World Centre for Research and Publishing.

- TILDON (Ralph Butler), *Prelude to war : the Egyptian decisions of 1967 and 1973*. Ph. D. Columbia University, New-York. (Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1982).

1983

- DAVIS (Eric), *Challenging colonialism. Bank Misr and Egyptian industrialization 1920-1941.* Princeton, Princeton University Press.

- FAHIM (Husseim M.), *Egyptian Nubians. Resettlement and years of coping.* Salt Lake City, University of Utah Press.

- FRIEDLANDER (Mervin A.), *Sadat and Begin : the domestic politics of peacemaking.* Boulder, Co., Westview Press.

- HEYKAL (Mohamed H.), *L'automne de la colère. L'assassinat de Sadate.* Paris, Ramsay, Traduction anglaise *Autumn of fury.* Trad. allemande *Das ende eines Paraoh ; eine politische biographie.* Dusseldorf, Becon, 1984.

- WARBURG (G.R.), KUPFERSCHMIDT (M.), 1983, *Islam, nationalism and radicalism in Egypt and the Sudan.* New-York, Praeger.

- WATERBURY (John), *The Egypt of Nasser and Sadat. The political economy of two regimes.* Princeton, Princeton University Press.

1984

- AMER (M. Y.), *Egypt between the superpowers : continuity of change in Egyptian foreign policy under Mubarak.* Thèse Naval Postgraduate School, Monterey, Calif.

- BATATU (Hanna), *The Egyptian, Syrian and Iraqi revolutions : some observations on their underlying causes and social character.* Inaugural Lecture. The Shaykh al-Salem al-Sabah Chair in Contemporary Arab Studies, Washington DC. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 29 p.

- CARRE (Olivier), *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qotb, frère musulman radical, 1906-1966.* Paris, Presses de la Fondation Nationale de Science Politique.

- KAYS (Doreen), *Frogs and scorpions. Egypt, Sadat and the media.* London, Frederick Muller Limited.

- KEPEL (Gilles), *Le Prophète et Pharaon : les mouvements islamistes dans*

l'Egypte contemporaine. Préface de Bernard Lewis. Paris, La Découverte, Traduction anglaise *Muslim extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985.

- MATTHEWS (Roger), *Economic and political trends in Egypt*. Washington DC, Middle East Institute.

- VATIKIOTIS (Panayotis J.), *Arab and regional politics in the Middle East*. New-York, St Martin Press, London, Croom Helm.

1985

- ABDALLA (Ahmed), *The student movement and national politics in Egypt, 1923-1973*. London, Al-Saqi Books (distrib. Zed Books).

- BURNS (William J.), *Economic aid an American policy toward Egypt 1955-1981*. Albany, State University of New-York Press.

- HASSOU (Tawfiq Y.), *The struggle for the Arab world : Egypt's Nasser and the Arab League*. London, KPI.

- HINNESBUSCH (Raymond A.), *Egyptian politics under Sadat. The post-populist development of an authoritarian - modernizing State*. Cambridge, New-York, Cambridge University Press.

- HOPKINS (Nicholas S.), "The Political Economy of Two Arab Villages" [Testour en Tunisie, Musha en Egypte], in Hopkins (N.S.), Ibrahim (Saad Eddine), *Arab Society. Social science perspectives*. Le Caire, The American University in Cairo Press, pp. 307-321.

- HOPWOOD (Derek), *Egypt, politics and society 1945-1984*. 2ème ed., Boston, London, Sydney, Allen and Unwin.

- LOPEZ GARCIA (Bernabe), FERNANDEZ SUZOR (Cecilia), *Introduccion a los regimenes y constituciones arabes*. Madrid, Centro de estudios constitucionales. Voir "Primera Parte : proximo oriente. Capitulo I : Egipto, pp. 28-66.

- WARBURG (Gabriel R.), *Egypt and the Sudan : studies in history and politics*. London, Frank Cass.

1986

- ANSARI (Hamied), *Egypt, the stalled society.* Albany, State Univ. of New-York Press.

- ARONSON (Geoffrey), *From sideshow to center stage. US policy toward Egypt 1946-1956.* Boulder, Lynne Rienner Publishers.

- CARTER (Barbara Lynn), *The Copts in Egyptian politics 1918-1952.* London, Dover, New-York, Croom Helm.

- FARAH (Nadia Ramsis), *Religious strife in Egypt : crisis and ideological conflict in the seventies.* New-York, Gordon and Breach Science Publishers.

- GERSHONI (Israel), Jankowski (James P.), *Egypt, islam and the Arabs : the search for Egyptian nationhood 1900-1930.* New-York, Oxford University Press.

- GOLDBERG (Ellis), *Tinker, tailor and textile worker. Class and politics in Egypt 1930-1952.* Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

- GUENENA (Nemat), *The "Jihad" : an "Islamic alternative" in Egypt.* Cairo, American University in Cairo Press.

- JANSEN (Johanes J.G.), *The neglected duty : the creed of Sadat's assassins and islamic resurgence in the Middle East.* New-York, McMillan.

- KRÄMER (Gudrun), *Ägypten unter Mubarak : identität und nationales interesse.* Baden-Baden, Nomos.

- SULLIVAN (Earl L.), *Women in Egyptian public life.* Syracuse, N.Y., Syracuse University Press.

- WEINBAUM (Marvin G.), *Egypt and the politics of US economic aid.* Boulder, London, Westview Press.

1987

- BEININ (Joël), Lockman (Zachary), *Workers on the Nile : nationalism, communism, Islam and the Egyptian working class, 1882-1954.* Princeton, Princeton University Press.

- COMMANDER (Simon), *The State and agricultural development in Egypt since 1973.* London, The Ithaca Press.

- HEYKAL (Mohamed H.), *L'affaire de Suez : un regard égyptien.* Traduit de l'anglais par C. Yelnick, Paris, Ramsay.

1988

- BOTMAN (Selma), *The rise of Egyptian communism 1939-1970.* Syracuse, Syracuse University Press.

- GOLDSCMIDT (Arthur Jr.), *Modern Egypt : the formation of a nation state.* Boulder, Co. University Press.

- HARRIS (Lilian Craig) ed., *Egypt, internal challenges and regional stability.* London, New-York, Routledge and Kegan Paul.

- McDERMOTT (Anthony), *Egypt from Nasser to Mubarak : a flawed revolution.* London, New-York, Croom Helm.

- MITCHELL (Timothy), *Colonising Egypt.* Cambridge, UK, Cambridge University Press.

- PALMER (Monte), LEILA (Ali), YASSIN (El-Sayed), *The Egyptian bureaucracy.* Syracuse, Syracuse University Press.

1989

- KITROEFF (Alexander), *The Greeks in Egypt, 1919-1937 : Ethnicity and class.* Oxford, St Antony's Middle East Monographs, n°20.

- KRÄMER (Gudrun), *The Jews in modern Egypt 1914-1952.* Seattle, The University of Washington Press.

- LIPPMAN (Thomas W.), *Egypt after Nasser. Sadat, peace and the mirage of prosperity.* New-York, Paragon House.

- SPRINGBORG (Robert), *Mubarak's Egypt, fragmentation of the political order.* Boulder, Westview Press.

- TRIPP (Charles), Owen (Roger) ed., *Egypt under Mubarak.* London, New-York, Routledge.

- ZAALOUK (Malak), *Power, class and foreign capital in Egypt. The rise of the new bourgeoisie.* London and New Jersey, Zed Books.

1990

- BAKER (Raymond), *Sadat and after : strugglers for Egypt political soul.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- BIIANCHI (Robert), *Unruly corporatism : associational life in twentieth-century Egypt.* New-York, Oxford University Press.
- BROWN (Nathan J.), *Peasant politics in modern Egypt. The struggle against the State.* New Haven and London, Yale University Press.
- KORANY (Bahgat), chapitre sur l'Egypte in *Les régimes politiques arabes.* 2e ed., Paris, Presses Universitaires de France, pp. 203-287.
- OWEISS (Ibrahim M.) Dir., *The political economy of centemporary Egypt.* Washington DC, Center for contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- REEVES (Edward B.), *The hidden government, ritual, clientelism, and legitimation in northern Egypt.* Salt Lake City, University of Utah Press.
- RICHARDS (Allan), Waterbury (John), *A political economy of the Middle East : State, class and economic development.* Boulder, Co., Westview Press.
- RUBIN (Barry M.), *Islamic fundamentalism in Egyptian politics.* New-York, St Martin Press.
- TOLEDANO (Ehud R.), *State and society in mid-nineteenth century Egypt.* Cambridge, New-York, Cambridge University Press.

الاحتكار الوطنى لممارسة مهنة حرة :
حالة الطب.

بقلم سيلفيا شيفولو
ترجمة هدى على جمال

يرتبط تكريس مكانة الجنسية المصرية ، والذى تم تدريجياً ، فى العقود الأولى من القرن العشرين ، بعملية تشكيل الهوية المهنية التى كانت تدور آنذاك داخل الهيئة الطبية المصرية. وبالفعل ، كانت تلك الأخيرة تتطلع إلى تأكيد استقلاليتها إزاء الأطباء الأجانب الممارسين الذين استقروا فى البلاد ، وكذلك فى مواجهة السلطة الاستعمارية. وذلك عن طريق إنشاء مؤسسات وطنية جديدة : كلية الطب ووزارة الصحة والنقابة المهنية.

وكان الأطباء المصريون منذ قرن مضى قد اكتسبوا المعرفة الفكرية والتقنية النوعية الموروثة عن الغرب ؛ والواقع أن ممارسة هذه المهنة داخل بلادهم كان من شأنه أن يفتح أمامهم المجال لكى ينهضوا بهذا الميراث المهنى ويحولوه إلى تراث تتناقله الأجيال ، بدلاً من أن يقتصر دورهم على النقل. ومن ناحية أخرى ، كان أولئك الأطباء يتطلعون فى تلك الفترة إلى تأكيد مكانتهم باعتبارهم فئة اجتماعية مهنية متخصصة قادرة على تحديد معالم الخطة الاجتماعية التى تتلاءم مع حالة مصر الخاصة. وهكذا ، أنكروا قدرة الأجانب على فهم المجتمع المصرى واحتياجاته الطبية ، مع التأكيد بصفة خاصة

على ضرورة تركيز الجهود على التنمية الريفية التى أهملت إهمالاً شديداً فى ذلك الحين. وأخيراً ، كان تشكيل الأطباء المصريين لمجموعة اجتماعية ذات طابع تمثيلى ترتكز على مؤسساتها الخاصة قد فتح أمامهم الطريق لكى يصلوا إلى السلطة ويتدخلوا فى السياسات العامة فى مجال الصحة.

وهكذا تواجه مسألة القومية ، خلال تلك الفترة ، بعض المشكلات الخاصة بمهنة الطب بالذات ، وتبذل الجهود للتوصل إلى حل لها ، ففى المرحلة الأولى ، يتعلق الأمر بتحديد معايير الكفاءة المهنية ، أى الاعتراف بقيمة الشهادة المصرية وبمكانة المؤسسة المانحة لها ، وبعد ذلك ، يجدر فرض المبدأ القائل بأنه من حق الحاصل على مؤهل متساوى أن يحصل على وظيفة متساوية. وتبقى فى النهاية عملية استكمال الطابع المؤسسى للمهنة عن طريق إنشاء جهاز تأديبى.

حق ممارسة مهنة الطب

مدرسة طب القاهرة

منذ فترة طويلة ، كان يتم تعليم وتدريب الأطباء داخل مصر. إذ يرجع إنشاء مدرسة طب القاهرة إلى عام ١٨٢٧ ، وهى أول مدرسة من نوعها فى العالم العربى وقد فضَّل محمد على أن يستورد علوم الطب الغربية لمكافحة الأمراض التى أهلكت الجيش الذى يعتمد عليه لتعزيز قوته ، نظراً لتدهور الطب العربى التقليدى.

وقد اختيرت الأجيال الأولى من الأطباء المصريين - الذين يتلقون تعليمهم فى مدرسة القاهرة - من الطبقات الدنيا وغالباً من اليتامى ، ممن يدرسون فى الكتاتيب أو من جامعة الأزهر. وبعد استكمال الدراسة التى تمتد لأربع سنوات ، يُعينون فى الجيش برتبة عسكرية ويمنحون لقب ضابط صحة [١] ؛ وكانوا يُعينون فى إدارة مدنية أيضاً منذ عام ١٨٤٢ وإن كانت أعدادهم محدودة للغاية فى تلك الفترة - حيث تتولى هذه الإدارة التطعيم ضد الجدرى على مستوى البلاد ونشر بعض القواعد الأولية المتصلة بالصحة العامة.

وفى السنوات التالية لعام ١٨٦٠ ، بدأت الخدمة المدنية تحظى بمكانة جيدة [٢] حيث يُعين بها أغلبية الأطباء الممارسين الذين تلقوا تعليمهم فى القاهرة ، وأصبحت مدرسة الطب تستقبل منذ ذلك التاريخ كل طبقات المجتمع ، ولم يعد علية القوم من الأعيان والموظفين ينفرون من إرسال أبنائهم إليها. وقد تولى بعض الأطباء - الذين تخرجوا فى

المرحلة الأولى - التدريس فى المدرسة ، وكانت تلك الأخيرة يتم إدارتها بصورة مستقلة ودون أى مساهمة من الخارج وذلك من عام ١٨٦٣ حتى عام ١٨٧٦ ، وتولى محمد البقلى رئاستها ، وهو أبرز وأصغر طالب من الطلبة الذين أرسلوا فى بعثات إلى فرنسا لكى يستكملوا دراستهم هناك فى عام ١٨٣٢ .

وقد جاء الاحتلال الإنجليزى ليقضى على هذه الاستقلالية ، فقد تم تعيين مدير بريطانى ليتولى رئاسة المدرسة فى عام ١٨٨٦ . وفى عام ١٨٩٣ ، أصبح الأجانب يسيطرون من جديد على مناصب هيئة التدريس. وقامت السلطات الإنجليزية فى عام ١٨٨٧ بإصلاح نظام التعليم فى مدرسة الطب ، ولم يعد يقبل فيها إلا الحاصلون على شهادة إتمام الدراسة الثانوية وبالتالى يقتصر القبول بالمدرسة على المصريين والأجانب المقيمين فى مصر (٣) . وأصبحت الدراسة بمصروفات وانحصر الالتحاق بها فى دائرة أبناء الطبقات العليا. وأخيراً ، أصبحت المدرسة تمنح شهادة الدكتوراه فى الطب بشرط مناقشة أطروحتها بعد خمس سنوات دراسية.

بيد أنه ، إذا كانت هذه الإصلاحات تؤكد الرغبة فى أن تتسق نوعية التعليم التى كانت تُدَّرس فى مدرسة القاهرة مع معايير الكفاءة الدولية ، فقد حدد الإنجليز بصراحة الدور الموكل إلى الأطباء. وهكذا فرض على المدرسة قبول عدد محدود جداً من الدارسين أثناء فترة الحماية. واستمر الإنجليز ، فى الواقع العملى ، فى تعيين الأطباء الممارسين المتخرجين من مدرسة القاهرة كضابط صحة ، رغم حصولهم على شهادة الدكتوراه فى الطب. وبالفعل كان الاحتياج للعاملين فى مجال الطب محدوداً نظراً لغياب أى سياسة شاملة للصحة ، وكانت مهمة الأطباء تقتصر على مراقبة حالة السكان الصحية. وهكذا ، كان على الأطباء الذين يمارسون مهنتهم فى مصر أن " يبلغوا السلطات الصحية عن حالات الأمراض المعدية التى يسجلونها والتى من شأنها أن تؤدى إلى انتشار الأوبئة " (٤) . وذلك فى النموذج المطبوع الذى يوزعه مكتب البريد بالمجان . واعتبر الإنجليز أن القيام بهذه المهمة ، التى لا تترك إلا مجالاً ضئيلاً لممارسة الطب وتخفيف الآلام ، لا يتطلب إلا تعيين عشرة أو عشرين خريجاً كل عام. وكان لابد من الانتظار حتى عام ١٩٢٣ وحصول مصر من جديد على شىء من الاستقلالية لكى يبلغ عدد الخريجين ٤٠ خريجاً كل عام.

وقد دفعت رغبة الإنجليز فى تحديد تطور مهنة الطب المصرية ، إلى معارضة إنشاء قسم خاص بمرحلة الدراسات التخصصية العليا فى مدرسة طب القاهرة ! وشجع على هذا القصور العائلات المصرية الميسورة التى كانت ترسل أبناءها ، على نفقتهم

الخاصة ، إلى الكليات الأوروبية لاستكمال دراستهم العليا بعد التخرج ، وأصبح بوسع أولئك الحاصلين على شهادات التخصص أن يتقلدوا وظائف الأساتذة المساعدين فى مدرسة الطب.

وفى النهاية ، أدت السياسة التى انتهجتها السلطات البريطانية - والتى تستهدف أن يظل الأطباء الممارسون المصريون يشغلون مركزاً ثانوياً - إلى ظهور طبقة من الصفوة المحلية من الأطباء يتقلدون تدريجياً بعض المناصب فى هيئة التدريس ويمارسون مهنتهم فى المستشفيات وفى العيادات الخاصة. وحقق بسرعة هذا القطاع من العاملين المصريين فى مجال الطب مكانة اجتماعية بارزة حيث نجد من بينهم العديد من البكوات وبعض الباشاوات ومنهم الدكتور على إبراهيم الذى تعتبر أنشطته من أجل تمصير الهيئة الطبية علامة بارزة فى النصف الأول من القرن العشرين.

الأطباء الأجانب

تعرضت هذه الصفوة الجديدة التى تتطلع إلى تكريس مركزها الاجتماعى والعلمى نهائياً ، لمنافسة من الأطباء الأجانب الموجودين فى مصر بأعداد كبيرة. وقد شهدنا هذا الوجود منذ فترة بعيدة حيث أن بروسبير ألبان [٥] يشير إلى أنه منذ نهاية القرن السادس عشر ، كان أطباء القنصليات وخاصة من أبناء البندقية الذين مارسوا الطب فى عيادات خاصة يعودون فيها بنى وطنهم ، إذ كانوا يولون ثقة أكبر فى الطب الذى يعرفونه حتى لو لم يكن أفضل من الطب المحلى فى تلك الفترة.

وفى القرن التاسع عشر جذبت البلاد العديد من الأطباء الأجانب الذين استقروا فيها وفتحوا عيادات خاصة فى الوقت الذى يعمل فيه معظم الأطباء الذين تلقوا تعليمهم فى القاهرة فى الخدمة العامة. وقد تزايدت أعدادهم بصورة كبيرة بعد الارتفاع المفاجئ فى أسعار القطن فى عام ١٨٦٠ ثم مع مجىء الاحتلال البريطانى [٦]. ورغم أن المرضى الموسرين محدودى العدد ، ففرص الإثراء من هذه المهنة كانت كبيرة بدرجة دفعت المغامرين والنصابين والأطباء الدجالين الذين لم يحصلوا على شهادات إلى أن يجربوا حظهم أيضاً.

وقد شجع على ذلك عدم وجود رقابة على ممارسة المهنة إلى أن صدر مرسوم ١٣ يونيو ١٨٩١ الذى يمثل المرحلة الأولى فى هذا الإتجاه ، ولكنه لا ينص على فرض أية قيود على الأجانب. والواقع أن الجديد الذى تضمنه هذا المرسوم يتمثل فى أنه أصبح لابد ، من

الآن فصاعداً ، من إبراز شهادة أصلية فى الطب منحتها كلية معترف بها من أى دولة من الدول وذلك بهدف القضاء على عمليات الغش والخداع وممارسة المهنة على نحو غير مشروع. ولا يمكن الحصول على ترخيص بممارسة المهنة - والذى تمنحه إدارة الصحة العامة ويعتمد بعد نشره فى الجريدة الرسمية - إلا عند تقديم المستندات التى تثبت هذا. ويعكس أيضاً هذا الشرط الجديد تطوراً عاماً فى الهيئة الطبية حيث أنه تم الاعتراف الكامل فى الغرب للأطباء بأنهم يحتكرون وحدهم المعرفة الطبية (٧) خلال نفس الفترة.

إعطاء الأولوية لشهادة كلية طب القاهرة

أتاحت الحرب العالمية الأولى الفرصة للصفوة الطبية الجديدة لكى تكرس مركزها المهنى ولكى تبدأ فى التحرر من وصاية البريطانيين. وشغل الأساتذة المساعدون فى المدرسة ، لعدة سنوات ، مناصب الأستاذية التى تركها الإنجليز الذين تم تعبئتهم للذهاب إلى الجبهة؛ وتولى الأطباء الذين يعملون فى وظائف دنيا فى الخدمة العامة المسئولية التى كان يتحملها مفتشو المقاطعات. وقد انتهز على إبراهيم فرصة هذا المناخ الملائم وأسس جريدة الجمعية الطبية المصرية (٨) فى عام ١٩١٧ التى عكست كل المحاولات التى بذلتها الهيئة الطبية بهدف الحصول على استقلاليتها خلال السنوات التالية. وبدأ على إبراهيم بشن الهجوم أولاً فى إتجاه مدرسة الطب ، ونجح فى إنشاء أول منصبين للأستاذية للمصريين فى بداية العشرينيات. والواقع أنه انتخب هو شخصياً نائباً للعميد فى عام ١٩٢٦ ثم عميداً لكلية الطب ، وأصبح بذلك أول مصرى يشغل هذا المنصب فى عام ١٩٢٩.

وقد تم إعتماد قانون جديد فى عام ١٩٢٨ خاص بممارسة مهنة الطب يحل محل قانون عام ١٨٩١ ويمثل استكمالاً لقانون ١٩٢٣ الخاص بتمصير الوظائف العامة ، وقانون ١٩٢٦ الخاص بالجنسية المصرية (٩) . ويشجع هذا التشريع الثانى الهوية المصرية الوليدة ، حيث أنه ينص على أنه لابد - لممارسة مهنة الطب فى مصر - من أن يكون الشخص حاصلاً على الشهادة الصادرة عن كلية الطب جامعة القاهرة - التى تكاد تقتصر على الطلبة المصريين فقط - وأن يكون مسجلاً لدى إدارة الصحة العامة ؛ وعلى الأطباء الحاصلين على شهادة من الخارج إجتياز اختبار يقوم على أساس برنامج الإمتحان النهائى فى كلية طب القاهرة وبوسعهم أن يستخدموا فى أدائه أى لغة من اللغات القانونية المستعملة فى المحاكم المختلطة فى مصر. ويطلب منهم عند نجاحهم أن يسجلوا أسماءهم لدى إدارة الصحة العامة. ويعفى من هذا الامتحان فقط أساتذة الكليات الأجنبية والأطباء الذين مارسوا الطب لفترة لا تقل عن خمس سنوات فى مستشفى من

المستشفيات الكبرى الأجنبية تعترف بها الحكومة المصرية (١٠) ، وبالطبع ينطبق ذلك على شخصيات من الصعب إنكار كفاءتها. وفى عام ١٩٣٢ ، صدر قانون جديد أكثر شمولاً ، يعفى المصريين الحاصلين على شهادات من الكليات الأجنبية من الاختبار حتى لا يضار المصريون الذين تعلموا فى الخارج.

يُوضح هذا التشريع الجديد تطلع كلية طب القاهرة إلى تأكيد قدرتها على تعليم الأطباء من أجل مصر وإلى الاعتراف بها كجهة وحيدة مختصة بتحديد معايير الكفاءة. وأدمجت بالفعل منذ عام ١٩٢٥ مدرسة الطب القديمة فى الجامعة المصرية الوليدة ، وأصبحت الشهادة التى تمنحها معترفا بها رسمياً من الدول إذ أنها تتولى من الآن فصاعداً الإشراف عليها. ولقد تغير وضع المدرسة وأصبحت كلية مما يستهدف إضفاء نوعاً من الكفاءة " العالمية " عليها تجعلها تتساوى مع كليات الطب الغربية. وهكذا تطلع كبار المثقفين المصريين الجدد ، وعلى رأسهم على إبراهيم ، إلى تأكيد سيطرتهم وسيادتهم باستمرار على انتشار وتكاثر الهيئة الطبية.

تقسيم أشكال الممارسة

بعد الاعتراف بقيمة الشهادة المصرية والهيئة المانحة لها ، إهتم التشريع فى المرحلة الثانية ، بصورة أكثر وضوحاً ، بمكافحة منافسة الأطباء الأجانب الذين مازالوا يحتكرون ممارسة الطب فى العيادات الخاصة التى يتطلع إليها الأطباء المصريون ، ويشغلون ، من ناحية أخرى ، أغلب الوظائف العليا فى الخدمة العامة.

أطباء الصحة العامة : فئة تعانى

الواقع أن مسألة الهوية الوطنية الوليدة التى أثارها هذا التشريع تحيلنا إلى موضوع الوظائف التى تمنحها الدولة للخدمة فيها. فمازال الأطباء الذين تلقوا تعليمهم فى القاهرة يعينون أساساً فى الخدمة العامة ، ويستفيد من هذا الوضع المصريون ذوو الأصل المصرى ، الذين يشكلون أغلبية فى كلية طب القاهرة ، كما يستفيد منه " الرعايا المحليون " الذين ينتمون أصلاً إلى ولايات الإمبراطورية العثمانية. ويوضح لنا كشف يضم إجمالى الأطباء الممارسين فى مصر ، أعدته السلطات البريطانية فى عام ١٩١٨ ، أنه ورد تحت عنوان " مصريون " تقسيم الفئات الفرعية الذى يستخدم أيضاً فى التعداد السكانى العام : المسلمون والأقباط والسوريون والأرمن. ويثبت هذا التصنيف استمرار

تطبيق النظام القديم الذى يمنح بعض المزايا للأجانب ، وبصفة خاصة ، فرصة تقلد الوظائف فى الخدمة العامة (١١).

وقد وجدت السلطات البريطانية عند مجيئها إلى مصر نظاماً صحياً مطبقاً منذ عدة عقود وقامت بتعميق الطابع الهرمى الذى كان يتميز به ، ويحتل الإنجليز – قمة هيئة العاملين – الوظائف القيادية فى العاصمة المصرية ، وبعد ذلك يتولى مفتش المقاطعات البريطانى التفتيش على مديريتين أو ثلاث. ويعين مفتش مصرى تابع له لكل مقاطعة ، يتولى بدوره التفتيش على "أطباء المركز" ، وهم الممارسون الوحيدون الذين يتصلون اتصالاً مباشراً بسكان الأقاليم ، والمسئولون عن المكاتب الصحية الموجودة – من حيث المبدأ – فى كل بلدة رئيسية تابعة للمركز. ونجد أن مرتبات ضباط الصحة والأطباء من الدرجة الثالثة أو الرابعة المعينيين فى هذه الوظائف مرتبات متواضعة للغاية ، لا تكفى لتوفير المستوى المعيشى الذى يتلاءم مع تطلعاتهم.

غير أنهم يتمتعون بحق الجمع بين الوظيفة العامة والممارسة الخاصة ، خارج ساعات العمل ، فى مكاتب الصحة ، مما يوفر لهم دخولاً جيدة تفوق بكثير مرتباتهم كموظفين. ولا شك أن ذلك يفسر أيضاً سبب عدم وجود الأطباء ، أو وجود قلة قليلة منهم ، فى المناطق الأصغر حجماً من مدن المركز التى يوجد بها عدد كاف من السكان من مختلف القطاعات يسمح بتوفير الزبائن للعيادة الخاصة. ونظراً للمكانة التى يتمتع بها أطباء المركز والتى ترتبط بالمعرفة والعلم الحديث من ناحية ، ونتيجة للدخول التى يستطيعون تحقيقها من العيادات الخاصة من ناحية أخرى ، فقد تمكن هؤلاء الأطباء أن يشغلوا موقعاً متميزاً يجعلهم من علية القوم المحليين يستغلونه ، فى المجالس النيابية ، فى كثير من الأحيان.

وتسمح ألقائمة الرسمية للأطباء المرخص لهم بممارسة المهنة فى مصر فى عام ١٩٢٢ (١٢) ، بأن نستخلص بعض الاتجاهات الخاصة بالتوزيع الجغرافى لمختلف وسائل الممارسة حسب الدول التى صدرت عنها الشهادة. ونجد أن هناك ٥٥٠ طبيباً فقط من الـ ١٥٣٣ طبيبا ، المسجلين فى ذلك التاريخ ، قد تخرجوا من القاهرة ، ويضاف إليهم ٨٩ طبيباً مصرياً حصلوا على شهادة تخصص من جامعة أجنبية وأغلبهم كان قد حصل على الدكتوراه فى الطب من القاهرة ، مما يرفع نسبة الأطباء المتخرجين من مصر إلى حوالى ٤٠ ٪.

وتمارس الأغلبية العظمى من الأجانب القادمين من أوروبا أو الولايات المتحدة الطب فى عيادات خاصة فى القاهرة والإسكندرية أو فى منطقة قناة السويس. ومن ناحية أخرى ، يعمل بعض البريطانيين فى المناصب العليا فى الخدمة العامة أو فى كلية طب القاهرة. ولا تستقطب الأقاليم إلا بعض الأمريكيين الملحقين بمستشفى الإرساليات الأمريكية فى أسيوط أو طنطا ، وقد نجد على سبيل المثال أحد الأطباء الإنجليز يعمل فى فندق وينتر فى الأقصر.

ويمثل " الرعايا المحليون " خريجى القسطنطينية أو بيروت نسبة ١٩ ٪ من مجموع الأطباء الممارسين للمهنة ، ويعمل أغلبهم فى عيادات خاصة (١٩٧ طبيباً من بين ٢٨٩ طبيبا) وبصفة خاصة فى القاهرة أو الإسكندرية. وقد استقر بعضهم – على عكس الأجانب الغربيين – فى الأقاليم ، بما فيها تلك الواقعة فى الجنوب (١٣). وهم ينتمون أصلاً إلى ولايات الإمبراطورية العثمانية السابقة ، ونظراً للمزايا التى منحت لهم ، فيشغل بعض هؤلاء الأطباء مناصب الخدمة العامة فى مكتب الصحة فى مدن المراكز ، وأغلب أطباء الجيش المعينيين فى السودان من خريجى كلية طب بيروت.

بيد أن المصريين المتخرجين من القاهرة استمروا فى العمل فى مكاتب الصحة فى مدن المراكز ، وينافسهم فى عملهم الثانى – أى العيادات الخاصة – عدد كبير من اليونانيين الممارسين ، وهم على عكس العثمانيين ، لا يعينون مطلقاً فى الخدمة العامة ، غير أنهم استقروا وافتتحوا عيادات خاصة تمتد إلى الإقليم برمته وتصل حتى أبعد النواحى والمناطق. وما أن يتوفر عدد كاف من السكان يسمح بفتح عيادة خاصة فى أى بلدة أو مدينة صغيرة ، حتى نجد طبيباً أو طبيبين يونانيين.

وكان يثير هذا الوجود ضيق الأطباء المصريين وخاصة الموظفين والذين يحاولون تحسين أوضاعهم فى تلك الفترة ، وكانوا يطالبون بالفعل باعتراف اجتماعى مماثل لذلك الذى يحظى به القضاة والمهندسون الذين يتمتعون ، على ما يبدو ، بمكانة أسمى فى ذلك الحين. وفى إطار هذا البحث عن هوية تجمع بين المكانة الاجتماعية المعترف بها وبين ضرورة الممارسة فى بيئة شبه ريفية ، تصبح الممارسة الخاصة لمهنة الطب ركيزة رمزية أساسية. ويثبت رفض الترقى المتكرر إلى مناصب المفتشين – والتى تتطلب التنقل المستمر وبالتالى تقضى على إمكانية فتح العيادات – أهمية هذه العيادات الخاصة فى الحياة المهنية والاجتماعية لطبيب المركز.

الوظائف العليا فى الخدمة المدنية

يكثر وجود الأطباء الأجانب بصفة خاصة فى مناصب المسئولية وعلى المستوى الأعلى فى إدارة الصحة العامة. وبالطبع كان يشجع النظام الاستعمارى ذلك ، حيث أن الإنجليز يتبوؤن المناصب القيادية. وكان الأجانب الغربيون الآخرون من رعايا الدول الأجنبية ، وبصفة خاصة الإيطاليين ، يستفيدون أيضاً من هذا الوضع ، غير أنه إبتداء من عام ١٩١٥ ، كرست احدى النشرات المبدأ الأساسى القاضى بأن وظائف الدولة لا يشغلها إلا مرشحون يتمتعون " بالجنسية المصرية " . وأدى الاستقلال الرسمى الذى حصلت عليه مصر فى عام ١٩٢٢ إلى إصدار قانون ، فى السنة التالية ، يضع شروطاً ملائمة للغاية لإحالة العاملين ذوى الجنسيات الأجنبية إلى التقاعد والذين تستخدمهم الدولة المصرية أو للاستغناء عنهم. إلا أن هذه الإجراءات تضمنت صراحة استثناء للخدمة البحرية ودائرة الحجر الصحى. وظلت تلك الأخيرة بمثابة موقع أجنبى متميز فى إطار النظام الصحى المصرى. وعند تطبيق هذا القانون على النظام الصحى المصرى نجد أنه يتضمن أيضاً الكثير من الاستثناءات ، فقد تعددت المخالفات التى استبعدت المصريين من تولى الوظائف العليا فى الخدمة العامة ، مما يثبت أن سلطات الاحتلال ليست مقتنعة إطلاقاً بفعالية وكفاءة المصريين الذين تلقوا تعليمهم فى القاهرة رغم كل الجهود التى بذلها على إبراهيم فى هذا الإتجاه.

وتمثل الوظائف العليا – التى يتخذ شاغلها القرار على رأس إدارة الصحة العامة – المحور الأساسى للصراع الذى يخوضه المصريون والبريطانيون. وبالفعل ، طالبت الهيئة الطبية بإنشاء مصلحة مختصة بمجال الصحة وحدها يرأسها مصريون بوسعهم أن يثبتوا كفاءتهم نتيجة لخبرتهم بالأوضاع الصحية فى البلاد. والواقع أن مجال الصحة يتبع إدارة ملحقة بوزارة الداخلية منذ عام ١٨٨٦. وتحولت هذه الإدارة فى عام ١٩٢٠ إلى وكالة وزارة تتبع مع ذلك وزارة الداخلية نظراً للأهمية المتزايدة للخدمات التى تقدمها . وترك وكيل الوزارة البريطانى مكانه إلى أحد المصريين بعد صدور قانون عام ١٩٢٣ ، إلا أن هذا التنازل لا يستهدف فى نهاية المطاف سوى إعطاء صورة وهمية للدولة المستقلة ، إذ أن الإطار الأعلى لإدارة الصحة العامة ، والذى يتضمن ١٢ منصباً يظل أساساً فى أيدى الإنجليز. واستمر هذا الوضع حتى عام ١٩٣٦ ، عندما أنشئت وزارة الصحة ، الأمر الذى يعتبر بمثابة اعتراف نهائى لخاصية الدور الاجتماعى المنوط بالطب.

وعلاوة على ذلك ، كانت تستخدم مجموعة من الحجج المزدوجة لتبرير تعيين الأجانب فى الوظائف العليا فى الخدمة العامة ، ويتمسك أولها بضرورة إجادة اللغات

الأوروبية إجادة تامة ومعرفة الثقافات الأجنبية عن كثب. واتهم المصريون - الذين تلقوا تعليمهم فى القاهرة فى مجال الطب الحديث منذ أكثر من مائة عام ، بأنهم لا يرتقون إلى مستوى هذه المعايير ، على الرغم من أنهم من بين الفئات الأكثر " تفرنجا " . وهكذا ، منحت وظيفة مفتش صحة إلى مرشح يتمتع بالجنسية الإيطالية فى سبتمبر عام ١٩١٥. وكانت الوظيفة عبارة عن معاونة مفتش الصحة فى مدينة القاهرة فى الأماكن التى يقطن فيها الإيطاليون ، الأمر الذى يؤكد " أنه من الضرورى تعيين موظف من نفس الجنسية حتى يتمكن من تنفيذ أوامر الإدارة بسهولة " (١٤).

وينطبق هذا أيضاً على تعيين مفتش فى عام ١٩٢٠ فى قسم الأوبئة فى إدارة الصحة العامة : ونظراً لأنه من المقرر أن يتولى هذا الموظف منصب طبيب ميناء الإسكندرية " فإن الإدارة ترى أنه من الضرورى أن يكون المرشح الذى يتم إختياره لهذا الفرض من غير المصريين ، حيث أن عليه إقامة علاقات مستمرة مع المسافرين ، وأغلبهم من الأجانب ، وهذه العلاقات تتطلب معرفة كافية بالعديد من اللغات الأجنبية مع توفر شىء من الخبرة فى نفس الوقت " (١٥).

ويوجد مبرر من نوع آخر يستخدم لتعزيز تعيين الأجانب فى الوظائف العليا ، ويتمثل فى التذكير بعدم وجود قسم خاص بالتخصصات الطبية فى كلية طب القاهرة. وبرزت المشكلة فى عام ١٩١٩ ، عند تعيين مفتش للأمراض التناسلية. وبالفعل ، وحسب ما أعلنت إدارة الصحة العامة " يتطلب هذا الفرع من الطب معرفة وممارسة فنية خاصة ، وبالتالى يلزم تعيين موظف فى هذا المنصب حصل - سواء فى أوروبا أو فى الجيش - على خبرة خاصة فى هذا الفرع وقادر على إعطاء دفعة جديدة لهذا القسم من الخدمة الصحية " (١٦) . وفى نفس السنة ، يوضح تماماً تعيين أربعة مفتشى صحة أن المصريين لا يملكون ناصية هذا الفرع من التخصص ، حيث أن هذه الشهادة لا تمنح إلا فى أوروبا ، ومع ذلك ، فإن مسألة إنشاء أقسام دراسية لمرحلة ما بعد الدكتوراه تدخل فى إطار المطالب المحددة التى تنادى بها الهيئة الطبية المصرية ، ولم يتحقق النجاح لهذا المسعى إلا فى عام ١٩٣٠ ، عندما أفتتح قسم الطب الإستوائى والصحة العامة ، وهو أول تخصص معترف به رسميا فى مصر.

ولم تختف الصعوبات والمخالفات المترتبة عليها إلا فى الأربعينيات ، عندما تخرجت الدفعات الأولى من أقسام التخصص التى أنشئت فى الثلاثينيات فى كلية طب القاهرة. وحتى ذلك العهد ، كان معظم الطلاب المصريين - الذين يذهبون لاستكمال

دراستهم فى الخارج ويحصلون على دبلوم تخصص بعد نيل درجة الدكتوراه يعيّنون – على قلتهم – فى مناصب مساعدين فى كلية الطب ، وكانوا يجمعون عادة بين هذه الوظيفة وبين ممارسة المهنة فى عيادة خاصة.

المطالبة بفتح المجال للممارسة الخاصة

نظراً لأن ظروف ممارسة الطب فى الخدمة العامة فى المناصب الدنيا سيئة إلى حد بعيد ، ونظراً لأن تقلد المناصب العليا محدود للغاية بالنسبة للمصريين ، فقد تطلعوا على نحو متزايد إلى العمل فى مجال العيادات الخاصة ، أو على الأقل الجمع بين أسلوبى ممارسة المهنة. ومن الصحيح أن هذا العهد كان يعطى مكانة متميزة للمهن الحرة ، وشهدت هذه الفترة ، فى أوروبا وفى مصر ، عملية تقنين لمبادئ الطب الذى يطلق عليه الطب الحر. إلا أن مجال ممارسة الطب من خلال العيادات الخاصة كان يهيمن عليه إلى حد بعيد الأطباء الأجانب من رعايا الدول المتمتعة بالامتيازات ، أو من رعايا الإمبراطورية العثمانية السابقة منذ فترة طويلة. ورأينا أن اليونانيين كانوا متغلغلين فى الأقاليم؛ بل أن هذه الظاهرة كانت أكثر عمقاً فى المدن الكبرى داخل البلاد.

ودفع هذا التنافس الذى عانى منه بشدة الأطباء المصريون إلى عقد إجتماع للأطباء العاملين بالمهنة الحرة فى القاهرة فى عام ١٩١٣ لمناقشة المشكلات التى يواجهها هذا القطاع من الهيئة الطبية آنذاك. وضم هذا الاجتماع ١٧٠ طبيباً ، عَرّفوا أنفسهم على أنهم "مصريون" ، إلا أننا نجد معهم أيضاً الدكتور كومانوس باشا ، الطبيب اليونانى الذى تعلم فى ألمانيا واستقر فى مصر منذ عام ١٨٧٧ حيث شغل منصب طبيب الخديوى الخاص. وعلى ما يبدو فقد اعتبر البعض أن مدة الإقامة فى مصر تمنح بعض المزايا المماثلة "للجنسية".

وقد استعرض المشاركون فى هذا الإجتماع الأوضاع السائدة فى المهنة وأكدوا أن الأطباء – نظراً للأزمة الاقتصادية التى تجتازها البلاد – يواجهون صعوبات متزايدة فى العيش من ريع ممارستهم للمهنة. وإذا كان الأطباء المستقرون فى القاهرة منذ ٢٠ عاماً أو أكثر ، مازالوا يتمتعون بمركز ممتاز بل وحققوا الثراء فى بعض الأحيان وكانوا لا يمثلون إلا ١٠ ٪ من الأطباء ، فإن الغالبية الذين كانوا يمارسون عملهم منذ ١٠ أو ١٥ سنة ، كانوا يعانون من انخفاض ملموس فى دخولهم ؛ أما الذين يمارسون المهنة منذ فترة تقل عن خمس سنوات فإن موقفهم سيىء للغاية لأنهم يحصلون بالكاد على المرتبات السائدة فى الخدمة العامة ، الأمر الذى يعتبره الأطباء الممارسون للطب كمهنة

حرة مهين للغاية ، وربما كان السبب الأساسى الذى يفسر تدهور حالتهم يتمثل فى الزيادة الكبيرة فى أعداد الأطباء فى القاهرة وفى مصر بصفة عامة.

وأصبحت الإشارة إلى الزيادة الكبيرة فى أعداد الأطباء من الموضوعات الثابتة فى أحاديث الأطباء المهنية. ورغم أن أعداد العاملين كان ضئيلاً للغاية فى تلك الفترة ، إلا أن الأطباء كانوا يتعرضون لمنافسة قوية جداً تهدد أجورهم لأن الطلب عليهم من جانب الزبائن الموسرين كان محدوداً بدرجة كبيرة. وذكّر المشاركون أنه منذ عام ١٩٠٢ حتى عام ١٩١٢ زاد إجمالى عدد الأطباء أصحاب العيادات الخاصة فى مصر من ٣٠ ٪ إلى ٤٦ ٪ فى العاصمة وحدها . وأعربوا عن اعتقادهم أن الاتفاق لا يسود بينهم على ما يبدو ، وعبروا عن أسفهم لعدم وجود تآزر بين أعضاء الهيئة الطبية. كما طعنوا أيضاً فى منافسة الأعمال الخيرية وفى المستوصفات المفتوحة أمام سكان البلاد الأصليين ، دون أن يأخذوا فى الاعتبار الهيكل الاجتماعى للبلاد. واعتبروا أن المشكلة تنبع أساساً من تدفق الأطباء الأجانب والأطباء " السياح " من مشاهير الأطباء الغربيين الذين يحضرون لإجراء عدد من العمليات الجراحية يحصلون منها على أجر سخى ويتمتعون بزيارة سياحية لبلاد الفراعنة. ومن أجل مكافحة هذا الغزو ، اقترح المتحدثون باسم هذا الإجتماع "أن يتم تعريف الهيئة الطبية فى الدول الأجنبية ، من خلال نشرات دورية تصدرها الهيئة الطبية المصرية ، بالوضع الحقيقى للأطباء المبتدئين فى مصر ، وتوضيح الصعوبات المادية والمعنوية التى يواجهها الأطباء الأجانب الذين يرغبون فى الاستقرار فى هذا البلد. وبعد أن توضح لهم هذه النشرات الصورة ، سوف يتردد الأطباء الأجانب فى الحضور والإقامة وبالتالى ستقل الأعداد الغفيرة الموجودة" (١٧).

ومع ذلك ، استمر الأطباء الأجانب فى التدفق رغم هذه التحذيرات. وشجع تسامح لائحة عام ١٩٢٨ المعنية بممارسة المهنة واستمرار نظام الامتيازات على استقرارهم فى مصر. وهكذا ، وفى نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات ، نجد أن إدارة الصحة العامة تعطى ترخيصاً لعدد يتروواح بين ١٥٠ و٢٠٠ من الممارسين الجدد فى حين أن كلية الطب بالقاهرة تُخرِّج كل عام من ٩٠ إلى ١٠٠ خريج جديد تقريباً ، ويمثل هذا الفارق عدد الأطباء الأجانب القادمين سنوياً.

وكان أولئك الأطباء الأجانب فى مصر يمثلون مركز ثقل كبيرا ، لدرجة أنه كان لابد من الإنتظار عشر سنوات ، بعد مؤتمر مونترو وإلغاء الامتيازات ، لكى يصدر تشريعاً جديداً ينظم ممارسة الطب. واعتمد قانون ١٩٤٨ الذى تبلورت فيه الهوية المصرية تماماً ، وهو ينص على أن حق ممارسة مهنة الطب فى مصر مقصورة على المصريين

وحدهم ، وكذلك على رعايا الدول التى تسمح قوانينها للمصريين بممارسة الطب فيها . وقد احتفظ هذا القانون ، من ناحية أخرى ، بمبدأ اختبار كل حاملى الشهادات الأجنبية [18] .

وصدر قانون جديد تم التصويت عليه بعد الثورة ، فى عام ١٩٥٤ ، وهو يكرس مرة أخرى الاحتكار الذى أصبح المصريون يتمتعون به من الآن فصاعداً فى مجال ممارسة مهنة الطب سواء فى إطار المهن الحرة أو فى إطار الخدمة العامة. ويحدد هذا القانون أنه "ليس بوسع أى شخص أن يمارس الطب فى مصر ما لم تتوفر فيه الشروط الثلاثة التالية :

١ – أن يكون متمتعاً بالجنسية المصرية أو بجنسية دولة تسمح قوانينها للمصريين بممارسة الطب فيها [19]؛

٢ – أن يكون مسجلاً فى سجل الأطباء التابع لوزارة الصحة العامة فى مصر.

٣ – أن يكون مسجلاً فى جداول جمعية الأطباء " [20].

ويثبت المصريون جنسيتهم بتقديم الشهادة التى تمنحها وزارة الداخلية ، ويعنى هذا الشرط أن رعايا الإمبراطورية العثمانية السابقة الذين يرغبون فى ممارسة الطب فى مصر عليهم أن يختاروا التجنيس بالجنسية المصرية.

وفى نهاية المطاف أدى هذا الضغط المزدوج الذى تضمنه التشريع الخاص بالترخيص بممارسة الطب ، وذلك المتصل على وجه الدقة بتكريس الجنسية المصرية إلى إجلاء الغالبية العظمى من الأطباء الأجانب.

وهكذا لم يستمر فى مصر ، خلال عامى ١٩٥٥ – ١٩٥٦ ، [21] إلا بعض الأجانب الذين يقتصر عملهم على المستشفيات الخاصة بالتجمعات الأجنبية (المستشفى الفرنسى والإيطالى إلخ.) ، أو يقتصر ، بالنسبة للأكبر سناً ، على ممارسة المهنة فى عيادة خاصة فى القاهرة أو فى الإسكندرية. وأصبح المصريون الذين تخرجوا من مصر أو من الخارج يحتكرون وحدهم الأعمال فى الأقاليم – سواء كانت عامة أو خاصة – باستثناء قلة قليلة من الأطباء المسنين الذين تخرجوا من بيروت وظلوا فى مناصبهم ، وأختفى اليونانيون من الأقاليم وحل محلهم الأطباء المصريون.

إلا أن عدم وجود الأجانب يعنى كذلك أن مصر لم تعد تمثل مركز جذب ، وأن زمن الإثراء فيها عن طريق ممارسة الطب قد انصرم. وأصبحت صفوة المهنة من المصريين

تسيطر على العيادات الخاصة - المحدودة بالضرورة ، نظراً لأن معظم السكان غير موسرين - وكذلك على المناصب الأكاديمية. ولم تعد كلية طب القاهرة تُخَرِّج الأطباء وحدها ، وإنما أنشئت كليتان جديدتان فى العباسية وفى الإسكندرية يتخرج منهما من ٣٠٠ إلى ٤٠٠ طبيب كل عام. وتطرح إذن من جديد مسألة دور الأطباء الاجتماعى والمهنى فى هذا المجتمع الذى يوفر فرص ضئيلة لممارسة الطب فى العيادات الخاصة. وقد حاولت الثورة أن تحل هذه المشكلة عن طريق إقامة أول مشروع لتوفير الرعاية الطبية فى البلاد برمتها؛ وابتداء من عام ١٩٦٢ ، أخذ شكل شبكة ريفية رائدة للصحة العامة ترتكز على الأطباء المصريين الذين تلقوا تعليمهم فى هذه الكليات الوطنية.

الرقابة على المهنة

الطب = مهنة حرة

بوسعنا أن نميز بين المهنة وبين الحرفة ، على أساس أن الأولى توصلت إلى احتكار ممارسة وظيفتها وحصلت على حق ممارسة رقابتها على عملها الخاص (٢٢). ولابد أن تقوم المجموعة المهنية ، لكى تحقق ذلك ، بوضع معايير الكفاءة التى تكرسها شهادة تضمن المقدرة التقنية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، تنشأ بالاتفاق مع الدولة ، مؤسسة تحتفظ بجدول مهنى لا يمكن أن يسجل فيه إلا الحاصلين على الشهادة التى توفى بالشروط القانونية والمعنوية المطلوبة. وتحدد هذه المؤسسة واجبات المجموعة وتراقب تطبيقها بمعنى أنها تصبح بمثابة الضامن لأخلاقيات المهنة. ويقوم بهذا الدور إما تنظيم مهنى أو الجمعيات الطبية حسب كل دولة ، فى حين أن دور النقابات يقتصر على الدفاع عن مصالح أعضائها. ويصبح من سلطة هذه الهيئة أو المؤسسة أن تعاقب أعضاءها على مخالفاتهم لقواعد واجبات الطبيب وقواعد ممارسة المهنة وتشكل بالتالى سلطة قضائية حقيقية. وفضلاً عن ذلك - ونظراً لتطلع الأطباء إلى فرض احتكار المعارف الطبية وقصرها عليها - يعتبر الأطباء أنفسهم أكثر تأهيلاً من القضاة فى هذا المجال وقادرين وحدهم فى نهاية المطاف على تقدير أوجه القصور المهنية وفرض العقوبات بشأنها. وتطرح فى داخل المجموعة مسألة المحافظة على الاستقلالية والشرف والكرامة ، ولا يجب أن تعرض هذه القضايا فى وضح النهار ، وبالتالى ، يقوم الأطباء ، فى إطار هذه الولاية القضائية بمحاكمة زملاء لهم.

وبالطبع تثير مسألة تشكيل مثل هذه المؤسسة مشكلة فى إطار خلفية المجتمع المصرى الذى سادت فيه التعددية القضائية لفترة طويلة ، وحتى لو لم ينطبق البعد التأديبى إلا على الأعمال التى لا تدخل فى إطار القانون الجنائى ، فإنه يصطدم مع ذلك بتعدد الدول الممثلة فى الهيئة الطبية المصرية حيث أن كل واحدة من هذه الدول لديها وسائل الرقابة الخاصة بها. ومن ناحية أخرى ، لابد أن يقوم الرعايا الأجانب فى مصر ، أيا كانت مهنتهم ، بعرض أعمالهم على القضاء القنصلى أو المحاكم المختلطة ؛ وبالتالى سيؤدى إنشاء هيئة للرقابة تأخذ شكل التنظيم أو الجمعية إلى وجود تداخل مع نظام الامتيازات وإلى إثارة الاضطراب فيه. وبناء على ذلك تم تأجيل فى كثير من الأحيان ، مسألة إقامة سلطة قضائية مهنية للأطباء فى حين أننا نجد على سبيل المثال أن هناك نقابة للمحامين أنشئت عام ١٩١٢. حيث أن الغالبية العظمى من المحامين من المصريين ومنافسة الأجانب المهنية لهم ضئيلة.

المحاولات الأولى لإنشاء هيئة مهنية

تحركت مهنة الطب ، التى أبدت باستمرار نشاطاً ملموساً فى الدفاع عن مصالحها الخاصة ، وعبأت جهودها فى مرحلة مبكرة جداً بهدف إنشاء هيئة مهنية.

وتوضح المحاولات الأولى رغبتها فى تجميع مختلف الجنسيات داخل مؤسسة واحدة. وهكذا ، فى نوفمبر ١٩١٠ ، أجهضت تجربة تستهدف تشكيل هيئة تمثيلية مشتركة بسبب تنوع الجنسيات والديانات الموجودة. وفى النهاية ، انقسمت إلى مؤسستين : الجمعية الطبية العالمية ، التى تضم الأطباء الأجانب ، والنقابة الطبية فى مصر ، التى تضم الأطباء المصريين. وأيا كان الأمر ، فليس لهذين التنظيمين إلا وجود إسمى ، ولم يقوما بأى نشاط مفيد مهنياً. وحاول على إبراهيم من جديد توحيد هاتين النقابتين أثناء الحرب ولكنه اصطدم بنفس العقبات ، واضطر أن يتخلى عن هذه الفكرة. ويوضح هذا الفشل الجديد تنوع الأصول واختلاف التعليم ووسائل الممارسة ؛ غير أنه يبرز بصفة خاصة استحالة الاتفاق حول أساليب الرقابة على المهنة.

وتُبرز الصعوبات التى ظهرت عند تطبيق اللائحة المعنية بممارسة الصيدلة الصادرة فى عام ١٨٩١ ، بكل وضوح ، التناقضات الناتجة عن نظام الامتيازات الذى يمنع الحكومة المصرية من تنفيذ الأحكام القانونية التى تعتبر ضرورية لفرض رقابة فعالة على المهن الحرة.

وبالفعل تنص المادة السابعة من هذا القانون على قيام إدارة الصحة العامة بإجراء تفتيش دورى على " الصيدليات المدنية الموجودة فى مصر بهدف ضمان جودة الأدوية التى توزع على الجمهور وكذلك تلك التى تخزن فى المتجر " (٢٣). وإذا كان التفتيش ينطبق على صيدلية أوروبية ، كان على الإدارة أن تخطر القنصلية المعنية باليوم والساعة المحددة للزيارة. وإذا كان مندوب القنصلية المعنية غائباً ، كان من حق الإدراة أن تتجاوزه وأن تجرى التفتيش رغم هذا . وكان ذلك يعنى فى إطار هذه المهنة ، التى يمثل الأجانب الغالبية فيها ، إعطاء سلطات أكثر مما ينبغى للحكومة المحلية. وأدت فى النهاية الضغوط الدبلوماسية التى مارستها الدول الأجنبية صاحبة الامتيازات إلى إلغاء الأحكام المتصلة بالتفتيش. وفى تلك الفترة ، بوسعنا أن نرى على هذا النحو ، أنه أيا كانت أوجه القصور التى ارتكبها طبيب أو طبيب أسنان أو صيدلى أجنبى يمارس مهنته فى مصر ، فإنها لا يمكن أن تؤدى إلى تجريده من الأهلية ما لم تضطر الجهة التى منحته الشهادة أن تسحبها منه.

وعلى ما يبدو ، ظهر مخرج لهذا الموقف ، عندما بحثت مسألة إلغاء الامتيازات فى عام ١٩١٨. وفى هذه المناسبة ، عرضت إدارة الصحة العامة على رئيس " لجنة دراسة الإصلاحات التى تتضمنها احتمالات إلغاء الامتيازات " اقتراحاً بإنشاء " تنظيم " للأطباء. ويقضى هذا المشروع بأن يضم هذا التنظيم كل الأطباء المرخص لهم بممارسة الطب فى مصر ، طالما ظلت أسماؤهم مسجلة فى السجلات ، وبأن يتم الترتيب حسب الجنسية. وبوسع كل جنسية تضم ١٥ ممثلاً على الأقل فى الهيئة الطبية أن تشكل قسماً فى هذا التنظيم. وعلى أى جنسية تشمل أقل من ١٥ طبيباً أن تنضم إلى جنسية أخرى لكى يكونوا قسماً. وبعد ذلك ، يتشكل مجلس التنظيم من اثنين من المندوبين يقوم كل قسم بانتخابهما.

ولم يتمخض عن هذا الاقتراح عن شىء ملموس فى الفترة التالية ، وكان لابد على أى حال من الانتظار حتى عام ١٩٣٧ ، حتى يتم إلغاء الامتيازات بالفعل. ولم يكن من الممكن أن توافق الأغلبية المصرية فى الهيئة الطبية على المبدأ الوارد والخاص بالتمثيل حسب " تجمع كل جنسية ". وعلاوة على ذلك ، كان يتعين على هذا التنظيم أن يصدر قانوناً ينظم ممارسة المهنة وكان من المقرر ، بصفة خاصة أن يضم مجلسا تأديبيا تشمل صلاحيته كل أعضاء الهيئة الطبية أيا كانت أصولهم القومية. وأثار هذا الإجراء استياء

الرعايا الأجانب هذه المرة ، إذ أنه لا يمكنهم الموافقة على وجود مؤسسة تتعارض مع اختصاصات مؤسساتهم الخاصة التى يعرفون أنهم سيجدوا فيها شيئا من التسامح فى حالة الخطأ.

وبعد هذا الفشل الجديد ، أسس على إبراهيم الجمعية الطبية المصرية التى لا تزال موجودة حتى اليوم ، وعقدت اجتماعها الأول فى ١٦ يناير ١٩٢٠ الذى يضم ٤٢ طبيباً مصرياً. والواقع أن لائحة الجمعية التأسيسية التى تنص على أنها جمعية علمية تمنعها من أن تأخذ بعداً تأديبياً ، غير أنه ورد من بين الأهداف الثلاثة ذات الأولوية (٢٤) التى وضعتها نصب أعينها موضوع إعداد مدونة سلوك لواجبات الطبيب ، مما أتاح لها أن تلعب دوراً انتقالياً إلى أن تتيح ظروف أفضل الفرصة لإنشاء " التنظيم ".

النقابة الطبية المصرية

كان لابد إنتظار عام ١٩٤٠ لكى تتوفر كل الظروف الملائمة التى تسمح بإنشاء نقابة الأطباء التى تقوم بدور مزدوج : أى جهاز الرقابة والنقابة المهنية.

ومرة أخرى ، نجد أن على إبراهيم هو المحرك الأساسى لهذه العملية ، إذ أنه استغل فرصة توليه منصب وزير الصحة ، إبتداء من يونيو عام ١٩٤٠ ، لكى يمرر قانوناً ينص على تشكيل هذه النقابة. ويعتبر تشكيل هذه النقابة تكليلاً لعملية استهدفت إضفاء طابع مؤسسى على مهنة الطب وتحريرها ، تلك المهنة التى تطلعت على نحو متزايد لأن تصبح مصرية خالصة وأصبحت تضم الآن كلية وطنية عريقة عالية الكفاءة ترأسها مؤسسة وطنية تسيطر على تعيين العاملين بها ، وأصدرت العديد من النشرات المهنية والعلمية التى تتضمن تقدم البحوث والتزامات المهنة ، وأخيراً ، أصبحت تضم أعداداً غفيرة تتزايد باستمرار يمثل فيها من الآن فصاعداً العنصر المصرى أغلبية ساحقة.

وأدى إنشاء النقابة إلى جعل ممارسة الطب فى مصر يتطلب الحصول على ترخيصين : ترخيص من وزارة الصحة ، وهو موجود منذ فترة طويلة ، وترخيص من النقابة.

وبوسع تلك الأخيرة - وهنا يكمن التجديد - أن تسحب الترخيص حيث أنها تملك سلطة منحه. وبالفعل تضم النقابة مجلسا تأديبيا سلطته أن يحكم فى مخالفات الأعضاء لمدونة السلوك المتعلقة بواجبات الطبيب. وتتراوح العقوبات التى تُفرض من الإنذار إلى الشطب من سجل وزارة الصحة العامة ، ومن جدول الهيئة. ويكرس هذا الاختصاص مبدأ رقابة المهنة على أعضائها ويؤمن ، نتيجة لذلك ، استقلالية المجموعة. ولم يكن من الممكن التوصل إلى هذا الوضع إلا من خلال فقد الأجانب للمزايا التى كانت

تمنح لهم حتى الآن. وكان لابد من الإنتظار حتى يتم التوقيع على اتفاقيات مونترو حتى تظهر النقابة إلى حيز الوجود. ولم تتنه صياغة مدونة السلوك الخاصة بواجبات الطبيب إلا في عام ١٩٤٩ ، وهو تاريخ تصفية نظام الامتيازات نهائياً. وتعتبر هذه المؤسسة الجديدة ، علاوة على ذلك ، أداة تربط بين الدولة وبين المهنة ، الأمر الذى يسمح لتلك الأخيرة بأن تشارك من الآن فصاعداً فى القرارات السياسية فى مجال الصحة.

الهوامش

١ – رغم الجهود التى بذلها كلوت بك لتعليم الأطباء المصريين على مستوى مماثل لزملائهم الغربيين ، إلا أنه لم يقرر أبداً أن يمنحهم لقب " دكتور فى الطب ".

2 - ALLEAUME (G.), " Naissance du fonctionnaire ", in Egypte, recompositions, *Peuples méditerranéens* n° 41-42, octobre 1987-mars 1988, p. 67-86.

٣ – يفضل أولئك عموماً المدارس الدينية على المدارس الحكومية ، ويمنحون أيضاً شهادة الدراسة الثانوية إبتداء من عام ١٩١١ لكى تصبح متسقة مع تلك الأخيرة.

٤ – المادة السادسة من مرسوم وزير الداخلية الذى يُنظم ممارسة الطب ، بتاريخ ١٣ يونيو ١٨٩١.

5 - *La médecine des Egyptiens par Prosper Alpin*, 1581-1584, Le Caire, IFAO, 1980.

٦ – يمثل المجلس البحرى والحجر الصحى – الذى أنشئ فى عام ١٨٣١ والذى استمر تطوره طوال القرن التاسع عشر – مجالاً يكاد يكون مقصورا على الأطباء الأجانب.

٧ – انظر بالنسبة لفرنسا :

LEONARD (J.), *La médecine entre les pouvoirs et les savoirs*, Aubier Montaigne, Paris, 1981 ;

وبالنسبة لإنجلترا :

PETERSON (J.), *The medical profession in Mid-Victorian London*, University of California Press, 1978.

٨ – ظلت الجمعية نفسها تقديرية حتى عام ١٩٢٠ وبدأت بعد ذلك أنشطتها.

٩ – انظر مقال كازازيان وأبيكاسيس " الهوية فى مرآة القانون " ، فى نفس هذا العدد.

١٠ – مرسوم بقانون رقم ٦٦ لعام ١٩٢٨ حول ممارسة منهة الطبيب.

11 - LE GALL - KAZAZIAN et ABECASSIS, *op. cit.*

١٢ – يبدو أن هذه القائمة غير كاملة حيث أنها لا تضم إلا ١٥٣٣ طبيباً فى حين أن قائمة ١٩١٨ كانت تضم ٢٤٨٨ طبيباً.

١٣ – تناقض التوزيع الأقليمى صارخ للغاية آنذاك : يمارس ١٠ ٪ فقط من أعضاء الهيئة الطبية فى مصر العليا ومصر الوسطى.

١٤ – دار الوثائق المصرية ، مجلس الوزراء ، وزارة الداخلية ، شئون العاملين (العلبة 2-6-Z) .

١٥ – دار الوثائق المصرية ، (العلبة :2-6-Z) .

١٦ – دار الوثائق المصرية ، (العلبة : 2-6-W) .

17 - *La Presse médicale d'Egypte* n° 3, février 1913.

١٨ – نص قانون جديد – صادر فى السنة التالية – على أن يسرى هذا الإعفاء من الامتحان على المصريين.

١٩ – تلك حالة ألمانيا والسعودية واليونان والعراق وإيران وإيطاليا والأردن والسودان. ويمكن أن يرخص أيضاً للبريطانيين ، شريطة أن يحملوا الشهادة المصرية.

٢٠ – القانون رقم ٤١٥ الصادر فى ٢٢ يوليو ١٩٥٤ الذى ينظم ممارسة مهنة الطب.

٢١ – الحولية الطبية المصرية ١٩٥٥ – ١٩٥٦ ، دار نشر فيشر ، القاهرة.

22 - FREIDSON (E.), *La Profession médicale*, Paris, Payot, 1984.

٢٣ – مرسوم وزير الداخلية المتضمن لائحة ممارسة الصيدلة المدنية بتاريخ ١٣ يونيو ١٨٩١.

٢٤ – يتمثل الهدفان الآخران فى تطوير اللغة العربية ومواءمتها مع علوم الطب وكذلك البحوث التى تركز على الأمراض المصرية بصفة خاصة (الأمراض المستوطنة الطفيلية) .

الهوية فى مرآة القانون

حال الأشخاص فى مصر

[نهاية القرن التاسع عشر - منتصف القرن العشرين]

فريدريك أبيقسيس
آن لوجال - كازازيان
ترجمة بسمة البربرى

تسعى هذه الدراسة إلى تقييم للأطر القانونية الحاكمة للأحوال والهوية فى مصر عبر الزمان ، وفى عهد كان فيه النظام العثمانى القائم على التحديد الطائفى يأخذ فى التوارى كى يحل محله نظام وطنى ينشد مزيداً من المساواة ، فلا يعترف إلا بأفراد ، أى بمواطنين. وقد انهار هذا النظام القانونى العثمانى ، الذى كان فى حد ذاته نظاماً حديث النشأة (١) ، على ثلاث مراحل تمثلت فيما يلى :

- التعريف الوضعى لحق المواطنة (١٩٢٦ - ١٩٢٩) بما ترتب على ذلك من نشأة خط فاصل ، أو تقسيم داخلى للطوائف يحصر ويوحد فى آن واحد ؛

- إلغاء الامتيازات (١٩٣٧) التى كانت ممنوحة للأجانب والتى ضاقت بها مصر المستقلة ؛

– حل المحاكم الملية، (١٩٥٥) ، ذلك الركن الأساسى فى النظام الطائفى.

ففى تلك الفترة التى استغرقت نصف قرن ، تحدد وتأكد الخط الفاصل بين من هو " المصرى " ومن هو " الأجنبى " ، كما تم تعريف الأحوال الشخصية المصرية. وكانت ثمة نصوص قانونية تحدد، طوال هذه الفترة ، مصير الرعايا العثمانيين السابقين مقررة استبعادهم أو دمجهم. ومن الخطأ الاعتقاد أن وضع هذه القواعد القانونية قد استهدف الطوائف اليهودية والمسيحية وحدهم. ولقد أوضح برنار بوتيفو (٢) ، أنه من خلال عملية التقنين ووضع الأنظمة والإجراءات المنشئة للقوانين ، تأكدت الرغبة فى " تضييق الفجوة الموجودة بين مختلف تشريعات الأحوال الشخصية وتحديد مجموعة مشتركة من الممارسات (...) يمكن أن تلقى قبولاً عاماً " (٣) . وكان ظهور مفهوم أكثر عملية وفنية للقانون ، أمراً جديدا سواء على مختلف المذاهب الفقهية أو بالنسبة للقانون العرفى المطبق فى المحاكم الملية. وتمخض الانتقال إلى النظام الوطنى عن ظهور دولة قانون.

أولا – من ١٨ إبريل ١٨٦٩ إلى ١٨ ديسمبر ١٩١٤ ، الجنسية العثمانية والسكان الأصليون والامتيازات الأجنبية

يرتبط تعريف الأحوال الشخصية بفئتين من المعايير : معايير خاصة بالمجال القضائى ، ومعايير تتعلق بالصلة بالمجتمع السياسى. وقد شهدت الأعوام من ١٨٧٠ إلى ١٨٨٠ عملية إعادة تنظيم لذلك النظام القضائى المعقد نتجت عنها مراكز قانونية متباينة حيث أصبح الوضع القانونى للأفراد مرتهناً بالمحاكم التى يدخلون فى اختصاصها فى كل أمور الحياة. ومع وجود الخلفية المتمثلة فى الجنسية العثمانية ، فإن مجموعة الاسنادات الأخرى التى نشأت بالتوازى بدءاً من عام ١٨٩٠ ، قد عرفت " بالنفى " وضع السكان الأصليين. ويتحدد هذا المفهوم ، الذى يعد مشروعاً أولياً للجنسية ، وفقاً للمهنة التى يشغلها الفرد ، وخدمته للدولة ، وانتمائه إلى المجتمع السياسى.

١ – أحوال مشتركة " للرعايا المحليين " : جنسية عثمانية ومحاكم محلية

صدر القانون الخاص بالجنسية العثمانية فى عام ١٨٦٩ وأعلن فى مصر بمنشور دورى (أمر عالى) مؤرخ فى ١٨ إبريل ١٨٦٩. وكان هذا القانون مرناً جداً فيما يخص إجراءات الحصول على الجنسية العثمانية ، على حين جعل اكتساب أية جنسية أجنبية

رهناً بالحصول على إذن بهذا التجنس من الحكومة الأمبراطورية. فقد كان قانوناً دفاعياً يستهدف وضع حد لهرب الرعايا العثمانيين إلى نظم الامتيازات التى تضمنها الدول الأوروبية.

وكان جميع الرعايا العثمانيين فى مصر يخضعون للقانون الاقليمى المصرى وللمحاكم المحلية ، وذلك فى الحدود التى فرضتها الامتيازات وقد أنشئت هذه المحاكم المحلية فى عام ١٨٧٥. وعلى الرغم من أن التعديل الصادر فى ١٤ يونية ١٨٨٣ قد جعل من هذه المحاكم محاكم أهلية ، ووضع لها قانوناً مدنياً وقانوناً جنائياً استلهمها من القانون اللاتينى ، فقد ظلت هذه المحاكم ، على حد تعبير سير كولفين " مربكة ومكتظة ومكلفة جداً ". وإلى جانب المحاكم المحلية ، كانت هناك المحاكم الملية التى اختصت بالأحوال الشخصية للمسلمين ولغير المسلمين ، وفقاً لقوانين كل طائفة.

وترجع أول لائحة خاصة بالمحاكم الشرعية (٤) فى مصر إلى ١٧ يونية ١٨٨٠. وكان قدرى باشا قد قنن التشريع الخاص بهذه المحاكم فى ثلاثة أجزاء ، على غرار المدونات القانونية الأوروبية.

وأكمل المرسوم الصادر فى ٢٧ مايو ١٨٩٧ هذه اللائحة حيث أعاد تنظيم المحاكم الشرعية.

ووضع الخط (الفرمان) الهمايونى ، الذى أصدره السلطان عبد الحميد فى عام ١٨٥٦ فى إسطنبول ، والأمران العاليان الصادران فى ٣ فبراير و١ أبريل ١٨٩١ ، لائحة المحاكم الملية غير الإسلامية ، وحدد اختصاص المجالس الملية. وما أن بدأ تطبيق هذه النصوص بصفة منتظمة فى مصر ، حتى طلبت الحكومة من جميع الطوائف فى عام ١٩٠٦ ، أن تقدم مشروعات لائحتها الداخلية لاعتمادها واعطائها قوة القانون. وفى عام ١٩٥٥ كان هناك إثنان وعشرون مجلساً ملياً فى مصر. ومن بين هذه الطوائف ، كان الأقباط الأرثوذكس والبروتستانت من أهل البلد ، والأرمن الكاثوليك ، هم الطوائف الثلاث الوحيدة التى كان لكل منها لائحتها المعترف بها بموجب مرسوم. وفى عام ١٩٣٣ ، كانت أربع طوائف فقط من غير المسلمين هى التى لم تقدم لائحتها الداخلية وهم : طائفة الأرمن الأرثوذكس (التى سميت فى مصر بالأرثوذكسية عوضاً عن الرسولية) ، وطائفة اليعقوبيين ، وطائفة اليهود القرائين ، وطائفة اليهود الحاخاميين بالإسكندرية. ومن ثم ، لم تكن الأحكام التى تصدرها المحاكم الدينية أو المختلطة لهذه الطوائف تلقى قوة التنفيذ من جانب المكاتب الإدارية للحكومة. وكانت الطوائف الأخرى قد قدمت لوائحها ، لكنها لم

تتلق محرراً رسمياً من الحكومة يعتمد هذه اللوائح ، الأمر الذى لم يمنعها من العمل بها ولا من طلب الدعم من السلطة التنفيذية المصرية عند الاقتضاء (٥) . وكانت هذه السلطة تحجم تماماً عن التدخل فى الشئون للطوائف حيث لم تكن مخولة بذلك.

ب - أحوال الأجانب

كان حال الأجانب محكوماً بنظام الامتيازات الأجنبية. " وكان هذا النظام ، أصلاً ، اتفاقاً ارتضاه طواعية الباب العالى، ليكفل للتجار الأجانب المقيمين فى الأراضى العثمانية مباشرة أعمالهم بدون أن يفرض عليهم أى قيد من القيود المتصلة بالظروف الاجتماعية الخاصة للحياة فى المشرق " (٦) . وقد وقعت الاتفاقيات فى أول الأمر مع فرنسا فى عهد فرانسوا الأول (١٥٣٥) ، ثم جددت بصفة دورية ، وعقدت معاهدات أخرى مماثلة شيئاً فشيئاً مع جميع بلدان أوروبا المسيحية والولايات المتحدة الامريكية.

وكانت مصر المستقلة بموجب معاهدة لندن (١٨٤٠) قد تعهدت بإحترام الاتفاقيات التى عقدتها الامبراطورية العثمانية مع الدول الأخرى. وبناء عليه، كانت كل معاهدات الامتيازات قابلة للتطبيق. إلا أن اتفاقيات جديدة عقدت مع مصر و " عرفاً امتيازياً غير مقنن (٧) " ، قد غيروا شيئاً فشيئاً من طبيعة هذه المعاهدات حتى تحولت إلى امتيازات بمعنى الكلمة.

وفى عام ١٩٣٧ ، كانت اثنتا عشرة دولة (صاحبة امتياز) وهى : (فرنسا، بريطانيا ، اليونان ، إيطاليا ، بلجيكا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، الدنمارك ، هولندا ، النرويج ، البرتغال ، أسبانيا ، السويد) وقد أنشأت هذه الدول فى مصر قنصليات أو مفوضيات ، وبسطت حمايتها ، فلم تشمل فحسب مواطنيها الوافدين حديثاً وذريتهم ، بل شملت أيضاً الخدم والإنكشارية والترجمانات العاملين فى خدمة القنصليات والمفوضيات ، ووكلاء أديرة الطوائف الدينية ، فضلاً عن عدد معين من الرعايا المسلمين أو المسيحيين أو اليهود الذين نجحوا فى تقييد أسمائهم فى السجلات. وفضلاً عن ذلك ، حصلت فرنسا رسمياً بمقتضى معاهدة برلين (١٨٧٨ ، المادة ٦٢) على الحق المطلق فى حماية المصالح الكاثوليكية فى المشرق. وقد مارست هذا الحق فى مصر بوجه عام فيما عدا استثناءين : الأقباط الكاثوليك الذين ظلوا فى حماية الإمبراطورية النمساوية - المجرية ، والراهبات الفرنسيسكانيات فى القاهرة والإسكندرية ، وكذلك السالزيان فى الأسكندرية الذين كانوا تحت حماية الحكومة الإيطالية. وهكذا ، كانت الطوائف الدينية الخاضعة لروما تتمتع

بالحرية الكاملة والتامة فى العبادة ، وبإمكانية أن تبنى ، بلا أى قيد ، الكنائس والمدارس والمراكز الخورنية ، وأن تستورد كل المستلزمات الدينية أو المدرسية دون أن تخضع للرسوم الجمركية.

" كان الأجانب المقيمون فى مصر يتمتعون بكامل الحقوق التى يحظون بها فى وطنهم : فباستثناء أى من القوانين المصرية ، كانت قوانينهم الوطنية هى وحدها التى تسرى عليهم عملاً بمبدأ امتداد القوانين. ولم يكن من الجائز بأى حال أن يخضعوا ، ضد مشيئتهم ، للقضاء المحلى ؛ وكانوا معفيين ، من حيث المبدأ ، من الضرائب المحلية ، ولا يحق عليهم دفع بعض الرسوم إلا بعد موافقة حكومتهم رسمياً على طلب خاص بهذا الشأن تتقدم به الحكومة المصرية. كما كانوا ، أخيراً ، يحتفظون بجنسيتهم الأصلية ، من أب لولد ، بموجب حق الدم ، ولا ينطبق عليهم حق الاقليم بأى حال من الأحوال (...) . بإختصار ، كان الأجانب المقيمون فى مصر يعتبرون قانونياً وقضائياً ومالياً وإدارياً ومن وجهة النظر الدينية ، وكأنهم لم يغادروا الوطن الأم قط " (٨) .

وهكذا كان هؤلاء الأجانب يتمتعون بحصانات تشكل معوقات للسيادة الكاملة لمصر مما جعلها موضعاً لإنتقادات متزايدة :

– حصانة خاصة بالحرية الشخصية : الحق فى حرية الإقامة وحرمة المسكن ؛

– حصانة قضائية : كانوا لا يخضعون إلا لمحاكم استثنائية ، أو مختلطة ، ولا يمكن محاكمتهم إلا بموجب قوانينهم الوطنية أو وفقاً للقوانين المصرية التى توافق عليها رسمياً الدول الأجنبية.

ولم يكن هناك قبل عام ١٨٧٥ سوى المحاكم القنصلية ، مما كان يجعل الأمور بالغة التعقيد فى القضايا التى يختصم فيها رعايا محليون وأفراد من جنسيات مختلفة.

وهكذا ، فإنه ، اعتباراً من عام ١٨٧٥ ، وعلى إثر مفاوضات جرت بناء على طلب مصر ، تم إنشاء محاكم مختلطة ، ووضع تقسيم للاختصاصات. فقد اختصت المحاكم المختلطة بالقضايا المدنية والتجارية التى يختصم فيها رعايا محليون وأجانب ، أو أجانب من جنسيات مختلفة ؛ واختصت المحاكم القنصلية بالقضايا المدنية والتجارية التى يختصم فيها أجانب من نفس الجنسية أو الحماية ، فضلاً عن كل المسائل القانونية المتصلة بالأحوال الشخصية (الأحوال ، الأهلية ، الجنسية ، التركات ، الهبة ، نظام الزوجية ، الولاية أو الوصاية ، القوامة) والقضايا الجنائية التى لا تختص بها المحاكم المختلطة.

وقد ادعت المحاكم المختلطة دائماً اختصاصها بالقضايا التى يدخل اطراف فيها رعايا لدول ليست صاحبة امتياز. كما مدت هذه المحاكم نطاق اختصاصها " إلى كل المسائل التى ترتبط بها ، أو يمكن أن ترتبط بها مصلحة مختلطة ، أى مصلحة أجنبية " (٩) ، الأمر الذى كان يفتح أمامها مجالاً واسع النطاق يمكن أن يشمل شركات مصرية ، أو حتي الدولة المصرية. ومع ذلك ، كان اختصاص هذه المحاكم فى الشئون الجنائية محدوداً جداً بسبب معارضة فرنسا التى كانت تحترس من النيابة ، حيث الأغلبية مصريين والقضاة قابلين للنقل ؛ وقد امتد هذا الإختصاص في عام ١٩٠٠ ليشمل التفاليس بالتدليس.

وكانت المحاكم القنصلية هى وحدها المختصة بالمنشآت الدينية المتمتعة بحماية فرنسا ، والتى كان يجوز لها إقامة الدعاوى أمام المحاكم المختلطة ، ولكن لا يجوز إقامة دعوى عليها أمام هذه المحاكم.

– الحصانة التشريعية : منذ عام ١٨٩١ ، كان لا يجوز تطبيق أى قانون أو أمر يصدر في المجال المدنى أو التجارى أو الجنائى على الأجانب ، ما لم يكن قد حصل مسبقاً إما على موافقة الدول صاحبة الامتياز وإما على موافقة الجمعية العامة لمحكمة الاستئناف بالأسكندرية ، وخاصة فى المجال الجنائى. وكان يجوز لهذه الجمعية العامة (منذ عام ١٩١١) أن تمارس رقابة مسبقة على القوانين واللوائح المقترحة ، وأن تطلب إعادة بحث مشروع قانون أو أمر.

– الحصانة المالية : كان الأجانب لا يدفعون سوى الضرائب التى توافق دولهم على أن يدفعوها. كذلك كانوا يخضعون للرسوم الجمركية التى وافقت عليها دولهم بموجب المعاهدات التجارية ، ولرسوم الاستهلاك والملكية ونقل الملكية والرسوم البلدية المقررة فى الإسكندرية. ولكنهم لا يدفعون ضرائب على الدخل ولا على القيم المنقولة أو المرتبات أو التركات أو الأرباح الزراعية ، أو شهادات مزاولة المهنة.

هـ – السكان الأصليون

يستمد وضع السكان الأصليون مصدره من الاستقلال الداخلى الممنوح بمقتضى الفرمانات والذى ضمنته الدول الموقعة على معاهدة لندن. وكان هذا الاستقلال وضعاً محلياً وإدارياً بحتاً . فمن وجهة النظر السياسية والعامة كان المصريون رعايا عثمانيين . ومع ذلك ، فقد ذكر الخديوى اسماعيل فى عام ١٨٧٩ ، فى أمر مؤرخ فى ٧ أبريل وجهه إلى شريف باشا وكلفه بمقتضاه بتشكيل الحكومة ، ما يلى : " هذه الحكومة ، التى تتألف من

عناصر مصرية حقيقية ، ينبغى أن تكون قاعدة السلوك التى تلتزم بها فى العمل على تنمية الإصلاحات (...) [١٠] " . ويقول " كونستان دهان " إن تلك كانت المرة الأولى التى يستخدم فيها اصطلاح " عناصر مصرية " فى وثيقة رسمية ، الأمر الذى أنشأ خطاً فاصلاً يميز بين أهل البلد الأصليين وسائر رعايا الامبراطورية.

ومع ذلك ، لم يكن وضع الرعوية كلاً ثابتاً. فقد تحدد وفقاً للمجالات التى كان سارياً فيها ، وكان يتيح التمتع بحقوق ومزايا عديدة ، وهو ما يتبين من الأمثلة التالية :

– *المشاركة فى الانتخابات (اعتباراً من سن ٢١ عاماً) :*

أ) المتوطنون فى القطر المصرى قبل أول يناير ١٨٤٨ وكانوا محافظين على محل إقامتهم فيه ، وكذلك أبناؤهم (الأمر العالى الصادر فى ٢٩ يونية ١٩٠٠ بتعديل قانون الانتخاب الصادر فى أول مايو ١٨٨٣) .

ب) الرعايا العثمانيون المولودون والمقيمون فى القطر المصرى الذين أدوا الخدمة العسكرية أو دفعوا البدلية.

– *استثناء بعض الوظائف العامة والإدارية :*

يبين الأمر العالى الصادر فى ٤ ديسمبر ١٨٩٢ (المادة ١٩) ، الذى أكده الأمر العالى الصادر فى ١٤ مايو ١٩٠٩ (المادتان ٩ و١٠) ، أن الأمر يتعلق بالرعايا العثمانيين المولودين فى القطر المصرى والمتوطنين فيه منذ خمسة عشر عاماً على الأقل.

– *الالتزام بأداء الخدمة العسكرية (الأمر العالى الصادر فى ٤ نوفمبر ١٩٠٢) :*

يقضى هذا الأمر العالى (أو الديكريتو) بأن تفرض الخدمة العسكرية على كل من كان من رعايا الدولة العثمانية المولودين من أبوين متوطنين بالقطر المصرى منذ خمسة عشر عاماً على الأقل.

وهكذا كانت معايير التحديد هى المولد وخدمة الدولة والتوطن ، ولكن بنسب تتفاوت وفقاً للحقوق التى تكفلها هذه المعايير. فقد كان من الممكن أن يكون الشخص مصرياً فى نظر القانون ، ويشغل وظيفة فى الادارة ، بدون أن يتمتع مع ذلك بحق الانتخاب. وقد اتفق رجال القانون المصريون ، اعتباراً من عام ١٩١٤ ، على أن " هذه النصوص جميعها

كانت بعيدة عن أن تكون قد وضعت معياراً واحداً ، أو ضابطاً عاماً يتمخض عن جنسية خاصة بالمصريين [١١] " ، وأن الإنتقال من الوضع المبهم للسكان الأصليين إلى وضع الجنسية لن يخلو من صعوبات.

ثانيا - من عام ١٩١٤ إلى عام ١٩٢٩ :

المولد العسر للجنسية المصرية.

أ - معطيات المشكلة

كان من المفروض ، مع اعلان وزارة الخارجية البريطانية الحماية على مصر ونهاية السلطنة العثمانية على القطر المصرى (١٨ ديسمبر ١٩١٤) ، أن يصبح هذا البناء : الجنسية العثمانية ، والامتيازات الأجنبية ، واللوائح الطائفية ، لاغياً كلية ومنعدم الأثر. ولا شك أنه سرعان ما أعيد إنشاء [١٢] الامتيازات الأجنبية والمجالس الملية بضمان بريطانيا ، الدولة الحامية رسمياً للأجانب والأقليات. إلا أن اعلان الاستقلال الصادر فى ٢٨ فبراير ١٩٢٢ قد زاد من ضرورة ولزوم تحديد جنسية مصرية. ومع ذلك استمر ، لبضع سنوات ، وضع قائم يصعب تحمله. ولم يصدر فى هذه الفترة أى تحديد للجنسية.

كان وضع السكان الأصليين فى واقع الأمر نتاجاً محدداً لعدد من الحقوق ، على حين أن الوطنية التى لا تتجزأ بحكم كينونتها ، هى الأساس المنشىء لحقوق وطنية متساوية للجميع ، أو بعبارة أخرى هى القاعدة التى يرتكز عليها حق المواطنة. ومن ثم كان من المستحيل جعل الجنسية مجرد نسخة من أحوال السكان الأصليين (١٣). ومع ذلك فإن هذا هو ما حدث عملياً. وهكذا فإن حكماً قضائياً أصدرته المحكمة المختلطة بالقاهرة (نهاية ١٩١٦ بداية ١٩١٧) قد بت باختصاص المحاكم المختلطة المشكلة فى اطار " الاصلاح " ، فى نزاع بين شخص من أهل البلد الأصليين ، وشخص يدعى أنه رعية عثمانية ، حيث أن العثمانيين قد صاروا أجانب عاديين. إلا أن هذا الرأى ليس ثابتاً على إطلاقه. فقد أكد حكم قضائى أصدره فى ٢٣ أبريل ١٩١٧ السيد هيل ، رئيس المحكمة الجزئية بالقاهرة ، أن " الرعايا العثمانيين المتوطنين فى القطر المصرى لا يمكن أن يعتبروا أجانب. فهم يظلون ، بعد الاعلان الصادر فى ١٨ ديسمبر ١٩١٤ ، كحالهم قبل هذا الاعلان ، رعايا محليين [١٤] " .

وهذا الحكم القضائى محل المنازعة يعكس حال العثمانيين الذى يتعين تحديده. فلا يمكن لمصر " تجنيس " الرعايا العثمانيين باعتبارها صاحبة الحق المطلق فى ذلك ، حتى مع استشارتهم ، لأنه يظل بمقدور تركيا أن تطالب بهم بمقتضى قانون الجنسية العثمانية السابق. كما لا يمكن لمصر أيضاً أن ترتضى إفلاتهم من الخضوع لسيادتها بأن تجعل منهم أجانب متميزين.

وقد سقط هذا العائق القانونى بحكم المادة ٣٤ من معاهدة لوزان ، التى أبرمت فى ٢٤ يوليو ١٩٢٣ ، والتى منحت حق الاختيار لجميع " الرعايا الأتراك (...) الذين يكون أصلهم فى أحد البلاد المنفصلة عن تركيا " وإذا كانوا مقيمين خارج بلدهم الأصلى ، فلهم الحق فى أن يختاروا جنسية بلدهم الأصلى. وبذلك قررت هذه المادة حق العثمانيين المقيمين فى مصر فى الإختيار ، وذلك على الرغم من أن مصر لم توقع المعاهدة ، كما لم يكن قد صدر بها بعد قانون للجنسية.

وفضلاً عن ذلك ، وإلى حين أن يصدر قانون الجنسية ، عقدت تسوية وقتية فرنسية – مصرية ، فى يوليو ١٩٢٣ ، تقضى بأن يصبح المواطنون السوريون واللبنانيون المقيمون فى مصر تحت الحماية الدبلوماسية لفرنسا ، بموجب المادة ٣ من إعلان الانتداب الفرنسى على سوريا ولبنان ، دون أن يتمتعوا مع ذلك " بأى حصانة أو امتيازات قضائية ومالية ، ولا بأية مميزات متصلة بنظام الامتيازات " (المادة ١) . وعقدت تسويات أخرى مماثلة مع اليونان وإنجلترا وإيطاليا .

ب – فترة إعداد شاقة

شكلت الحكومة المصرية فى ٣١ يوليو ١٩٢٥ لجنة برئاسة وزير العدل ، عهدت إليها باعداد القانون الخاص بالجنسية المصرية. وكان على هذه اللجنة أن تضع " قانوناً لتسوية أحوال الرعايا العثمانيين السابقيين فى مصر ، وتحديد كيفية اكتساب الجنسية الجديدة وفقدها [١٥] ".

وقد أصدر الملك هذا القانون الذى نشر بالجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) فى ٣١ مايو ١٩٢٦ ، وكان قد تم عزل سعد زغلول (٢٣ نوفمبر ١٩٢٤) ، وتعطيل البرلمان ثم حله (ديسمبر ١٩٢٤ ومارس ١٩٢٥) ، ثم أسفرت الانتخابات الجديدة عن عودة أغلبية وفدية إلى البرلمان (مايو ١٩٢٦) . وكان أول قرار يتخذه هذا البرلمان فى دورة يونيو ، هو الغاء جميع القوانين التى تم إقرارها منذ ديسمبر ١٩٢٤ ، الأمر الذى ترتب عليه

إبطال قانون ١٩٢٦. ومن ثم ، تعذر تطبيق هذا القانون ، على الرغم من وجود لزوم معين لاستعجال تطبيقه ، ولو لمجرد إعطاء شكل للمواطنة يجسد استقلال مصر.

وهكذا عرض القانون على البرلمان فيما بين شهر يونية ١٩٢٦ و٢٥ يوليو ١٩٢٨ ، ذلك التاريخ التى تعطلت فيه أنشطة البرلمان على إثر عزل النحاس. وثار جدال بين اللجنة البرلمانية للشئون الخارجية والحكومة ، وفى نهاية الأمر لم يتم إقرار القانون. ومن ثم ، كان من الضرورى أن يصدر قانون جديد ، سواء عن طريق البرلمان أو بدونه ، فكان قانون ٢٧ فبراير ١٩٢٩.

وقد ألغى هذا المرسوم القانون الصادر فى ١٩٢٦ ، إلا أنه استمر فى الرجوع إليه. وهكذا فقد نقل عناوينه وأبوابه الرئيسية مع تعديلها. ويتعلق الأمر فى الواقع بقانون ١٩٢٦ المعدل بناء على اقتراحات اللجنة البرلمانية للشئون الخارجية. ففى عام ١٩٣٤ لم يكن هذا القانون أيضاً قد تم إقراره ، لكنه شهد فيما يبدو بداية تطبيق. فقد ذكر " سمباد بابازيان " أنه فى أول يوليو ١٩٣٠ ، كان عدد العثمانيين الذين تقدموا إلى وزارة الداخلية بطلب للحصول على الجنسية المصرية ٨٠٠٠ عثمانى (١٦).

هـ - أحكام القانون

حاول الأمر العالى أن يحقق تآليفاً بين الأحكام العامة المتصلة بالامبراطورية العثمانية فى مجموعها والواردة ضمن المعاهدات الدولية (سيفر ، ولا سيما لوزان) وبين الإرث المصرى تخصيصاً وهو وضع السكان الأصليين.

ويتحدد التمييز الأساسى بين أولئك الذين " يعتبرون قد اكتسبوا الجنسية المصرية بحكم القانون " (المادة ١) والذين يمكنهم اكتساب " صفة المصرى " بالتجنس (المادة ٨) ، شريطة استيفاء شروط معينة ، أو بلا أية شروط بالنسبة " لرؤساء الطوائف الدينية المصرية " (١٧) (المادة ١١) . بعبارة أخرى يتم التمييز بين الرعايا العثمانيين السابقين والأجانب. وبمقتضى ذلك ، يُجنّس بحكم القانون الرعايا العثمانيون المتوطنون : " تفرض الجنسية المصرية على العثمانيين بحكم القانون ، على حين تمنح للأجانب بموجب قرار. وهذا التمييز يسوغه المبدأ القائل أنه يجوز لأية دولة أن تفرض جنسيتها الذاتية على السكان الخاضعين لسيطرتها بحكم الغزو أو المتحدين معها بروابط تاريخية ، ولا يمكنها فرض هذه الجنسية على الأجانب لما ينطوى عليه ذلك من مساس بمبادئ القانون الدولى (١٨) " . وتحدد المادة ١٠ من قانون ١٩٢٦ ، التى نقلها قانون ١٩٢٩ ، الشروط الوضعية للجنسية المصرية : أن يكون الشخص قد ولد من أب مصرى ، وتبين الفقرة ٤

أنه : يعتبر مصرياً " الأشخاص الذين ولدوا فى مصر من أب أجنبى ولد هو نفسه فى مصر متى كان هذا الأجنبى منتمياً بجنسه لغالبية السكان فى بلد عربى اللغة أو مسلم الديانة ".

كان من الواضح أن هذا القانون يسعى إلى تسوية مسألة العثمانيين. وهكذا فإنه من حيث المبدأ ، ووفقاً لقانون ١٩٢٩ ولقانون ١٩٢٦ من قبله ، فإن أى "عثمانى " متوطن فى مصر من قبل ٣٠ أغسطس ١٩٢٤ ، تاريخ بدء العمل بمعاهدة لوزان (ومن ثم رحيل العثمانيين) يجوز له " أن يعتبر نفسه قد اكتسب الجنسية المصرية " ، شريطة ألا يكون قد اختار جنسية من جنسيات الإمبراطورية السابقة ، وأن يتقدم بطلب إذا كان قد أقام فى مصر بعد ٥ نوفمبر ١٩١٤ (المادة ٣) .

وهكذا يتبين لنا أن هذه الأحكام لا تقدم مع ذلك أى تسوية بشأن مصير اللاجئين الذين وفدوا إلى مصر بعد عام ١٩٢٤ ، وأقاموا بصفة مؤقتة مرة واحدة أو عدة مرات فى ولايات سابقة للإمبراطورية العثمانية. صحيح أنه بالنسبة لبعض هؤلاء اللاجئين لم تكن مصر سوى مرحلة مؤقتة من مراحل الهجرة. وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه الإجراءات كانت مجرد حبراً على ورق بالنسبة لجميع الذين ينطبق عليهم شرط الإقامة فى الفترة ما بين ٥ نوفمبر ١٩١٤ و ٣٠ أغسطس ١٩٢٤ ، ولا يفكرون فى تقديم طلب الحصول على الجنسية المصرية. كما تضعف هذه الاجراءات مركز العثمانيين المقيمين من قبل ٥ نوفمبر ١٩١٤ ولم يحصلوا على إقرار بالجنسية ، لأنه ليس هناك ما يميزهم - بادىء ذى بدء - عن العثمانيين المقيمين منذ وقت لاحق ، كما أنه ربما كان يصعب عليهم ، فى الثلاثينيات ، أن يثبتوا إقامتهم السابقة أو القديمة فى مصر. وهنا نجد أنفسنا بصدد مجموعة من عديمى الجنسية الكامنين ، أو " دون المواطنين " ، كان من الصعب على مصر أن تطردهم على الرغم من أن احكام المادة ٢ تقضى بذلك بالنسبة لأى شخص لم يتقدم بطلب الحصول على الجنسية. ومع ذلك ، لم تكن مصر مستعدة فيما يبدو لتمصير هؤلاء الأشخاص.

وأخيراً ، فإن هذا القانون ، الذى يتسم بقدر كبير من الليبرالية فيما يتصل بكيفيات اكتساب الجنسية ، يسعى على نحو واضح إلى الحد من عدد الأجانب الذين يمكنهم الإدعاء بحقهم فى التمتع بالامتيازات الأجنبية أو بحماية أجنبية. حيث أن " كل شخص يقيم فى إقليم مصر يعد مصرياً ويعامل على هذا الأساس إلى حين التحقق بحسب القانون من جنسيته. ومع ذلك فإنه يظل ، إلى حين اثبات جنسيته المصرية ، غير منتفع بممارسة الحقوق السياسية فى مصر ". (المادة ٢٤) .

د - من ١٩٢٦ إلى ١٩٢٩ : تسويات ضرورية

إن إصطلاح " دون المواطنة " هو الذى ينطبق واقعياً فى هذا السياق. فلا شك أن الجنسية كانت تحق للعثمانيين بحكم القانون ، إلا أنه كان يتوجب عليهم ، فى بعض الأحيان ، أن يقدموا ما يثبت ذلك ، خاصة عند المشاركة فى الانتخابات ، أو عند التقدم للوظائف العامة ، وهكذا ، فإنه من الناحية العملية ، كان لابد للعثمانيين أن يبادروا بأنفسهم إلى بذل سعى والتقدم بطلب ، سواء للحصول على الجنسية المصرية ، أو للحصول على جنسية أحد الأقاليم المنفصلة عن الإمبراطورية العثمانية.

ويختلف قانوناً ١٩٢٦ و١٩٢٩ اختلافاً بيناً فى هذا الشأن ؛ فقانون ١٩٢٩ يحتل بوضوح مركزاً فعلياً. بينما يقضى قانون ١٩٢٦ بأن يحصل الذين كانوا عثمانيين قبل تاريخ بدء العمل بمعاهدة لوزان (٣٠ أغسطس ١٩٢٤) على مهلة لمدة عام كى يختاروا جنسية تركية أو سورية أو لبنانية أو فلسطينية.

" الإقرارات وإعلانات الاختيار والأوراق والطلبات المنصوص عليها فى هذا القانون يجب أن توجه إلى وزير الداخلية وتسلم فى مصر فى المحافظة أو المديرية التابع لها محل إقامة صاحب الشأن ، وفى الخارج تسلم إلى الممثلين الدبلوماسيين لمملكة مصر أو لقناصلها " (المادة ٢٢) .

" يعطى وزير الداخلية كل ذى شأن شهادة بالجنسية المصرية مقابل أداء الرسوم التى تفرض بمقتضى الإقرار وبعد تقديم كل الإثباتات اللازمة. ويكون لهذه الشهادات حجتها إلى أن يثبت العكس " (المادة ٢٣) .

وكان العثمانيون الذين لا يقومون بهذه المساعى فى مصريصبحون دون المواطنة ، وهو وضع يحرمهم من أى حماية أجنبية بدون أن يمنحهم المزايا المتصلة بوضع المواطن. وفضلاً عن ذلك ، كان من المقرر تطبيق مبدأ "كل فى بلده " ، الذى تؤكده معاهدة لوزان ، تطبيقاً بالغ الدقة. " الاختيارات المنصوص عليها فى المادة السابقة تفرض على صاحب الاختيار الالتزام بمغادرة مصر خلال ستة أشهر من تاريخ الاختيار. إلا أنه يجوز لوزير الداخلية ، فى حالات استثنائية ، وعن طريق فردى ، مد المهلة آنفة الذكر أو حتى منح إعفاء تام من الامتثال للالتزام المذكور " (المادة ٥) .

كذلك لا يجوز لمن يختار مواطنه أجنبية أن يرحل ثم يعود بعد فترة وجيزة ، وإذا عاد بعد أقل من خمس سنوات ، " فى هذه الحالة يعتبر الاختيار كأن لم يكن ، ويعتبر صاحب الاختيار وكأنه اكتسب الجنسية المصرية بالشروط المبنية فى أحكام المادة ٢ أو فى أحكام المادة ٣ حسب الحالة " (المادة ٥) .

وكان قانون ١٩٢٩ أكثر عملية ، فحدد مهلة تمتد عاماً يتم خلالها اختيار جنسية ، ولم ينص إلا على " إمكان " الطرد بناء على أمر من وزارة الداخلية (المادة ٢) فى حالة اختيار جنسية غير الجنسية المصرية ، وأباح لمن يختار " جنسيته الأولى " أن يستمر فى التوطن فى مصر.

ومع ذلك ، فقد أوضحت المناقشات حول هذا القانون أن الجنسية بدأت تقترن برهان يتصل بالشخصية أو الهوية فى عالم السياسة : " كان من رأى اللجنة البرلمانية إقامة تمييز بين الحقوق المدنية والحقوق السياسية ، وذلك بعدم السماح للأجنبى الذى تجنس بالجنسية المصرية بالتمتع بالحقوق السياسية إلا بعد وقت معين يتيح التحقق من ولائه وتمسكه بجنسيته الجديدة ، ومن أنه أصبح خليقاً بأن يكون ناخباً أو بأن يشغل وظائف عامة هامة بدون أن يخشى منه شيئاً.

على حين رأت وزارة الداخلية أن مثل هذا التمييز قد يكون له ما يبرره فى بلد يتم فيه التجنس بعد فترة قصيرة ، ثلاث سنوات على سبيل المثال ؛ فى بلد مضطر لوقف التدفق المهول للهجرة ، والطلبات المفرطة للتجنس أو المنافسة التى قد يواجهها مواطنوها من المتجنسين الجدد ؛ وفى بلد سهل فيه التكيف والاندماج بين العناصر الأصلية والأجنبية ، بحيث تستطيع تلك الأخيرة استيعاب اللغة والعادات المحلية إلى حد يصعب معه تميزها عن الوطنيين ، بعد فترة زمنية قصيرة نسبياً ، إلا أن هذا لا ينطبق على مصر (١٩) ".

وإذا كان رأى اللجنة يكشف عن وعى حاد بالأفضلية الوطنية لدى النواب الوفديين ، فإن رد الوزارة ، الذى يتسم بقدر أكبر من الواقعية ، يبدو وكأنه يقول " الواقع أننا نعرف جيداً من هو الأجنبى ومن هو غير الأجنبى " ، ويدع للتطبيق مسئولية البت فى تجنس صاحب الطلب ، بما يواكبه من بطء إدارى متعدد الصور.

هـ - دلالة رمزية أكثر منها حقيقية

إن الانطباع الذى يولده هذا الاستعراض السريع هو أن الجنسية المصرية ، التى لا يجوز الخلط بينها وبين المواطنة ، قد تحددت بغية إنهاء بعض الامتيازات ، وزيادة سلطة الدولة على الأفراد المتوطنين فى مصر ، على أن يقترن ذلك بمحاولة تجنيب الأيدى الوطنية العاملة المنافسة ، فى سياق من النمو السكانى وتدفق اللاجئين (أو ربما من التخوف من كلا الأمرين) كان يحث الدولة على تحديد المكاسب التى يمكن أن تكفلها هذه الجنسية.

وثمة إجراءان متوازيان يمكن أن يؤكدا هذا الانطباع : فقد بدأت الحكومة المصرية ، منذ عام ١٩٢٢ ، تشترط الحصول على تأشيرة للدخول إلى أراضيها ، الأمر الذى كان يتيح لها منع دخول المهاجرين غير المرغوب فيهم ، كما شرعت ، بدءاً من عام ١٩٢٧ ، فى حظر ممارسة المهن الحرة (المحامى ، الطبيب ، طبيب الأسنان ، الصيدلى ، القابلة) على الأجانب الذين لم يجتازوا اختباراً مهنياً أمام هيئة الأطباء أو نقابة المحامين فى مصر. وهكذا ، تبدو الجنسية بمثابة نقطة المنتهى فى تأكيد الهوية الذى عبر عنه السكان الأصليون ، والذى بدأ بدوره يفرض فكرة أفضلية وطنية ، لا سيما فى عالم العمل. فهى ترسم الحدود ، بطريقة أكثر منهجية ، وتتزود تدريجياً بجهاز رقابى (للتأشيرات والشهادات والمهن ...) .

ولم يكن قانون الجنسية بالأمر الذى يتسم بطابع الضرورة. فقد كان بمقدور الدولة أن تكتفى تماماً فى نهاية الأمر بهامش من الرعايا الذين يخضع وضعهم لمشيئتها ويمكنها استغلالهم فى الوقت المناسب. وبالنسبة لأغلبية الرعايا المحليين السابقين ، كانت ثمة عوامل - مثل الجهل بالقانون ، وقوة الهوية الطائفية ، أو ربما أيضاً الثقة فى الحماية البريطانية للأقليات الطائفية - يمكن ألا تجعل المساعى الواجب اتخاذها بغية اختيار جنسية أمراً ملحاً. فلم تكن الجنسية ضرورة لا غنى عنها فى الحياة اليومية طالما أن الفرد لا يطمع فى منصب سياسى أو فى وظيفة حكومية.

أما عن الأعيان فإنه يحتمل أن يكون الأمل فى الإفادة من غموض اللوائح والتباسها قد استمر طويلاً مادام نظام الامتيازات لم يتعرض لإعادة النظر فيه. فقد كانت الأعمال التجارية والطائفية والبديلة والمهن الحرة أو النياشين والألقاب التى قد يمنحها القصر ، تفتح مجالات ربما تكون أكثر مكسباً من العمل فى الوظائف العامة. وقد وفرت

لهم المدارس الأجنبية التى كانوا يلتحقون بها تلك الصلة الثقافية الضرورية مع الخارج ، بما أتاح لهم السعى إلى الحصول على مواطنَة أجنبية تجعلهم فى مأمن ، أو التطلع إلى وضع شخصى متميز هذه المواطنة ، إذا ما تعذر الحصول عليها.

ثالثا - انتهاء نظام الامتيازات الأجنبية [١٩٣٧ - ١٩٤٩]

كانت معاهدات الامتيازات قد ألغيت فى كل الدول التى خلفت الإمبراطورية العثمانية خلال العشرينيات : ففى تركيا بمقتضى معاهدة لوزان ، وفى الدول الخاضعة للانتداب الفرنسى أو البريطانى ، وفى العراق عام ١٩٢٣ وفى بلاد الفرس عام ١٩٢٩. ولم تكن باقية حتى عام ١٩٣٧ إلا فى مصر وحدها. فقد صعب الغاؤها لأنها كانت تمثل فى نظر الفرنسيين وفى نظر قليل من المصريين ضماناً ضد السلطان المطلق لبريطانيا فى مجال حماية مصالح الأجانب والأقليات ، حسبما ورد فى إعلان ٢٨ فبراير ١٩٢٢. وأزالت المعاهدة البريطانية - المصرية التى أبرمت فى ٢٦ أغسطس ١٩٣٦ هذه العقبة إذ نصت على أنه : " يعترف صاحب الجلالة ملك بريطانيا بأن مسئولية حماية ممتلكات وأشخاص الأجانب فى مصر تدخل فى دائرة الاختصاص المطلق للحكومة المصرية التى تضطلع بواجباتها فى هذا الشأن ". (المادة ١٢) . وقضت المادة ١٣ وملحقها بإلغاء نظام الامتيازات بعد فترة انتقالية. وتعهدت بريطانيا بأن "تستخدم مكانتها لدى الدول الأخرى صاحبة الامتيازات فى مصر " ، وفى حالة فشلها يحق للحكومة المصرية إلغاء هذه الامتيازات من جانب واحد.

وكان الموقف صعباً بالنسبة لفرنسا ، التى بدت فى ظل هذه الظروف أعنف من بريطانيا فى المساومة على الضمانات ، والتى تعرضت ، خلال فترة إنعقاد المؤتمر ، لانتقادات شديدة من الصحافة المصرية (٢٠).

١ - إلغاء الامتيازات

عقد مؤتمر الامتيازات فى " مونترو " حيث اجتمع خلال الفترة من ١٢ أبريل إلى ٨ مايو ١٩٣٧. وأسفر عن توقيع اتفاق ولائحة للتنظيم القضائى واكبهما تصريح صدر من الحكومة الملكية المصرية ، كما تم تبادل عدة خطابات بشأن المعاهد المدرسية والطبية والخيرية. وتعلن المادة الأولى من الاتفاق " الغاء الامتيازات الأجنبية فى القطر المصرى

إلغاء تاماً من جميع الوجوه ". وحددت فترة انتقال تستمر ١٢ عاماً حتى ١٥ أكتوبر ١٩٤٩ ، " تتيح للأجانب الانتقال ، دون إجحاف ، من النظام السابق إلى السيادة القضائية الكاملة (٢١) " .

وهكذا ألغيت على الفور الحصانات التشريعية والمالية ، وفقدت محكمة الاستئناف المختلطة سلطتها فى الرقابة على القوانين وأصبحت لا تباشر سوى اختصاصات قضائية بحتة. وصاحبت هذه الإلغاءات احتياطات اعتبرها الكثيرون ، من الطوائف الأجنبية ، غير كافية : " من المفهوم أن التشريع الذى يسرى على الأجانب لن يتنافى مع المبادئ المعمول بها على وجه العموم فى التشريع الحديث ، ولن يتضمن ، فى المسائل المالية على الخصوص ، تمييزاً مجحفاً للأجانب أو الشركات المؤسسة وفقاً للقانون المصرى والتى يكون فيها للأجانب مصالح جدية. والحكم السابق لن يراعى إلا أثناء فترة الانتقال ، باعتباره لا يشكل قاعدة من قواعد القانون الدولى المعترف بها " (المادة ٢ من الاتفاق) .

وعلى الرغم من أن الحكومة المصرية قد أوضحت أنه " إذا كان من المتفاهم عليه أن تقتصر مراعاة أحكام المادة الثانية آنفة الذكر والخاصة بعدم التمييز على فترة الانتقال وحدها ، فإن ذلك لا يعنى أن الحكومة الملكية المصرية تنوى أن تنتهج فى هذا الشأن سياسة مخالفة تضر بالأجانب بعد انتهاء الفترة المشار إليها (٢٢) ، كما أضافت أن الأمر يتعلق ، فى هذا المجال ، بمسألة سيادية لا يمكنها التساهل فيها (٢٣) ، فلم يحل ذلك دون إثارة مشاعر القلق. ويوجزها " نيقولا بوليتيس " على النحو التالى : " سوف تشكل القاعدة المتضمنة فى المادة الثانية من الاتفاق ، أكثر من أى قاعدة أخرى ، محكاً للقيمة العملية للنظام الانتقالى. ذلك أنه سوف يتوقف على حسن تطبيقها أو سوء تطبيقها ما إذا كانت السنوات الإثنتا عشرة المقبلة ستصبح حقاً فترة انتقال تهيء للتطور الطبيعى من الحاضر إلى المستقبل أم أنها ستكون على العكس فترة لتصفية المصالح الأجنبية تنتهى إلى عزل مصر (٢٤) ". ولقد ظلت الثقة فى المؤسسات المصرية ، على الرغم من تأكيدها على نطاق واسع ، ثقة بالغة الاعتدال بوجه عام.

ب - إمهال المحاكم المختلطة والمحاكم القنصلية.

١) المحاكم المختلطة

تقرر استبقاء المحاكم المختلطة والعاملين بها حتى نهاية فترة الانتقال ، على أن ينضموا بعد ذلك إلى الجهاز القضائى الوطنى؛ وانشئت نيابة مختلطة. فتمصير المؤسسة

القضائية ينبغى أن يتحقق بواسطة العاملين : فيحل قضاة مصريون تباعاً محل القضاة الأجانب الخارجين (حالات التقاعد أو الوفاة أو السفر) ، وذلك بنسب يتم تحديدها بدقة.

كما حددت لائحة التنظيم القضائى اختصاص هذه المحاكم المختلطة. ولم يكن هذا الإختصاص يشمل رعايا الدول التى ليس لها امتيازات ولا عديمى الجنسية ، إلا أنه لم يستبعدهم صراحة ، " لأغراض اختصاص المحاكم المختلطة ، تشمل كلمة " الأجانب " رعايا الأطراف السامية المتعاقدة فى اتفاق مونترو الخاص بإلغاء الامتيازات فى مصر ، وكذلك رعايا أى دولة أخرى يمكن أن تكون معنية بمقتضى مرسوم (٢٥) ". وفيما يتصل بعديمى الجنسية يكون التقدير متروكا للقضاء : " فى حالة عدم وجود جنسية معروفة ، أو إذا كان شخص يحمل فى وقت واحد جنسية عدة دول أجنبية يقرر القاضى القانون الذى يتم تطبيقه (٢٦) ". وبعد مناقشات طويلة ، تم الاعتراف لرعايا الدول الاستعمارية والمتمتعين بحمايتها (كالمغاربة والتونسيين والجزائريين ، على سبيل المثال) " بحق الإختيار ، في الشئون المدنية والتجارية ، بين القضاء المختلط والقضاء الوطنى (٢٧) ". أما السوريون واللبنانيون والفلسطينيون وأبناء شرق الأردن فقد نص صراحة على أنهم " يخضعون للقضاء الوطنى سواء فى الشئون المدنية أو فى الشئون الجنائية " ، الأمر الذى كان يؤكد من جديد على التسوية الوقتية لعامى ١٩٢٢ – ١٩٢٣. وتختص محاكم الأحوال الشخصية المصرية (الخاصة بالمسلمين والحاخاميين) بهاتين الفئتين من الأجانب إلى حين انتقال سائر محاكم الأحوال الشخصية من الوصاية القنصلية إلى الوصاية المصرية.

٢) المحاكم القنصلية

أما المحاكم القنصلية فقد ألغيت اعتباراً من ١٥ أكتوبر ١٩٣٧ ،وحولت اختصاصاتها إلى المحاكم المختلطة (المادة ٨ من الإتفاق) فيما عدا ما يتصل بالأحوال الشخصية التى أرجئ سريان الإلغاء عليها بناء على طلب المعنيين ، ولفترة لا تتجاوز ١٤ أكتوبر ١٩٤٩ (٢٨).

وبناء عليه يباشر القناصل " الاختصاصات المعترف بها للقناصل بوجه عام فيما يتعلق بالشهادات المثبتة للحالة المدنية وعقود الزواج وغيرها من عقود التوثيق والتركة وتمثيل مواطنيهم الغائبين أمام القضاء وشهادات الملاحة البحرية " (المادة ١١ من الاتفاق) . إلا أن النقطة الهامة هى أنه بعد فترة الانتقال ، " لن تفصل المحاكم الملية للأحوال الشخصية فى قضايا الأجانب بتفويض من القنصليات التى يتبعها هؤلاء

الأجانب ، بل ستحكم بموجب سلطة ذاتية تخولها إياها الأمة المصرية (٢٩) ". وقد كانت هذه الأحكام إيذاناً بالإلغاء الفعلى للحماية الأجنبية للأقليات الدينية.

وأصبحت المعاهد المدرسية " تدخل فى دائرة اختصاص المحاكم المختلطة وخاضعة للقوانين واللوائح المصرية ، بما فى ذلك القوانين المالية ، وبنفس الشروط السارية على المعاهد المصرية المماثلة (٣٠) ". ومع ذلك فقد احتفظت بالأهلية الكاملة فى تسيير عملها ووضع برامجها وممارسة طقوسها الدينية وإدارة أملاكها ومستخدميها متمتعة بالحرية فى حدود النظام العام والآداب ". وقد أرفقت قوائم بأسماء المعاهد ، من جمعيات أو مؤسسات ، بالخطابات التى تبودلت بشأن هذه الهيئات.

وخطا مؤتمر مونترو خطوة إضافية نحو إعادة تعريف الأحوال الشخصية على أساس وطنى قومى صرف.

فقد انكمشت المظلات القانونية التى كانت تحمى الرعايا وصارت على وشك أن تغلق تماماً. وإذ حدد المؤتمر الامتيازات التى كان الأجانب قد اكتسبوها ، فقد جعل السعى إلى اكتساب حماية أجنبية أقل نفعاً حيث لم تعد هذه الحماية تضمن البقاء فى مصر وإمكانية النجاح فيها بالتمتع بالامتيازات المالية أو بعوائدها. وفى الوقت الذى اتجهت فيه أوروبا نحو إغلاق أبوابها ، تحت ضغط الأزمة الاقتصادية وخوفاً من أخطار الحرب ، أصبح الخيار الوطنى ، دون سواه ، هو المخرج الوحيد بكل ما يمكن أن ينطوى عليه من تناقدات وتغييرات وأشكال الرفض من كلا الجانبين.

وفى عام ١٩٣٨ ساورت المراقبين بعض مشاعر القلق إزاء هذا التطور الذى بدا أشبه ما يكون بزواج مصلحة متأخر بعض الشىء :

" أغلب الظن أن أكبر ضحايا الهوية المصرية الجديدة لن يكونوا الأجانب : فلا شك أننا سنجد هؤلاء الضحايا فى الطوائف المسيحية المصرية الجنسية (الأقباط ، والسريانيون ، والروم الكاثوليك ، والأرمن إلخ.) . فالواقع أن هذه الطوائف كانت تتمتع قبل عام ١٩٣٧ بالحماية الرسمية للحكومة البريطانية التى نصبت نفسها ، بموجب تصريحها الصادر فى عام ١٩٢٢ ، مدافعاً عن الأقليات. وهكذا فعندما كان يحدث امتناع عن تنفيذ حكم يضر بأحد الأقباط ، على سبيل المثال ، كان هذا الشخص يعرف أنه يمكنه أن يجد فى دار المندوب السامى البريطانى أذناً صاغية ، وبذلك ينصلح كل شىء (...) والآن ثمة تيار جديد قومى إسلامى انطلق من صفوف المعارضة ليهب على البلاد معبراً عن نفسه بتزمته الدينى (...) وظهر ، فى وقت معين ، إتجاه مؤسف يدعو إلى

استبعاد الأقباط من الترقيات الإدارية وقصر البعثات الدراسية فى الخارج على الطلبة المصريين المسلمين. وصارت بعض المدارس الحكومية ترفض قبول أى قبطى (وهكذا ففى اختبار القبول بمدرسة البوليس (كلية الشرطة) فى يونية ١٩٣٧ ، لم ينجح قبطى واحد بين خمسة وستين طالباً تم قبولهم. وذلك على الرغم مما يبدو واضحاً من أن مدرسة البوليس ليست كلية من كليات الأزهر التى يحظر على الأقباط الالتحاق بها) . من المؤكد أنه سوف يأتى يوم تظهر فيه حركة تكون رد فعل مضاد لهذه النزعات المؤسفة ، لأن مصر بطبيعتها بلد متسامح إلى أقصى الحدود. ولكن يمكننا أن نتساءل فى هذا المقام : ألم يتجل هذا التسامح لصالح الأجانب أكثر منه لصالح المصريين غير المسلمين (٣١) ".

رابعا - إلغاء المحاكم الطائفية
واخضاع الأحوال الشخصية للدولة [١٩٥٥]

كان هذا النقاش الأخير هو أكثر المناقشات ضراوة ، إذ يضع الأمة فى مواجهة الطائفية ، وهى مواجهة سوف يترتب على نتيجتها فى نهاية الأمر تحديد أو تعريف الدولة. فهل يتعين على الدولة أن تعمل على التنازل عن جزء من سيادتها إلى هيئات مؤسسة ، هى الطوائف ، أم يجب عليها أن تكون السلطة الوحيدة والفريدة بوصفها تعبيراً عن الأمة ذات السيادة ؟ إن مشروع القانون المدنى المصرى المقدم من السنهورى (١٩٤٨) يندرج فى الإطار الثانى " فهو يرى أن النظام القانونى يجب أن يُشتق من الشريعة الاسلامية ، بما أن المسلمين يشكلون أغلبية ، إلا أن الأمر يتعلق هنا بقانون إسلامى يخلو من أحكام الأحوال الشخصية التى قد تجعله غير قابل للتطبيق على السكان غير المسلمين (٣٣) " . وإذا كانت مقاومة هذا التوحيد تعود إلى رجال القانون والفقه ، فإنها تعود بنفس القدر إلى الطوائف.

ا - محاولات إصلاح الأحوال الشخصية قبل عام ١٩٥٥

١) نقاش يرجع إلى فترة ما بين الحربين

حاولت حكومة مصر المستقلة فى وقت مبكر جداً توحيد النظام القضائى المصرى فأنشأت لهذا الغرض لجاناً تابعة لوزارة العدل. ويبين تكرار إنشاء هذه اللجان والتحديد المتواصل لمعايير الإختصاص الطابع الشائك لهذه المسائل ويستتبع تنازع الإختصاصات القضائية.

- أنشئت فى ١٩٢٠ - ١٩٢١ لجنة لتنازع الإختصاص ، عهد إليها بدراسة وتحديد المعايير التى تتيح تسوية حالات تنازع الإختصاص بين الولايات القضائية (المحاكم) غير الاسلامية. وقد وضعت هذه المعايير مؤكدة فى الوقت نفسه أنه ، إزاء الوضع فى البلاد ، لا يمكن التفكير الآن فى توحيد تشريع الأحوال الشخصية.

- أنشئت فى عام ١٩٢٢ لجنة داخلية بالوزارة ضمت الشيوخ المكلفين بالتفتيش على المحاكم الشرعية ، وانتهت إلى إرسال أمر إدارى إلى هذه المحاكم يحظر عليها التدخل فى الإختصاص المطلق للمحاكم الملية غير الإسلامية ، حتى إذا طلب منها ذلك أعضاء فى هذه الطوائف.

- أنشئت فى عام ١٩٢٣ لجنة داخلية بالوزارة ، سعت إلى تنظيم إختصاص مختلف المحاكم الملية وتوحيد تشريعها للأحوال الشخصية. ولم تسفر أعمال هذه اللجنة عن شيء لأنه سرعان ما تم حلها.

- اجتمعت لجنة اللائحة التنظيمية للمحاكم الشرعية لعام ١٩٣١ ، بناء على شكوى كاثوليكية ، وخلصت إلى القانون رقم ٧٨ الصادر فى ١٢ مايو ١٩٣١. وتؤكد المادة ٩٩ من هذا القانون أسبقية قانون عقد الزواج وتحظر على المحاكم الشرعية " النظر فى قضية طلاق بين زوجين غير مسلمين ما لم يكن تشريعهما الدينى الخاص يبيح الطلاق (٣٤) ".

وفى هذه الأثناء ، كانت قوانين الطلاق الصادرة فى ١٩٢٠ و١٩٢٩ قد بدأت فى التأليف بين مختلف المذاهب الفقهية السنية والعمل على " تجاوز الحلول الفقهية بقواعد أكثر تمشيا مع القانون الوضعى (٣٥)" .

- اجتمعت اللجنة الداخلية لبحث الأحوال الشخصية لغير المسلمين لعام ١٩٣١ ، بناء على مبادرة من على ماهر وزير العدل ، ووضعت القانون رقم ٤٠ الصادر فى ٤ مايو ١٩٣٦. وقصر هذا القانون اختصاص المحاكم الطائفية على المصريين الذين ينتمون إلى نفس الطائفة الواحدة (حيث كانت القضايا المختلفة تعرض تلقائياً على المحاكم الأهلية) ، واشترط أن يكون القضاة ، الذين تعينهم الوزارة ، مصريين فقط ، وألا يتم اللجوء إلى محاكم أجنبية (الفاتيكان ، على سبيل المثال) كما أوجب أن تخضع المحاكم للتفتيش الوزارى. ومقابل ذلك ، إعترف القانون باختصاص هذه المحاكم فى كل ما يتصل بالأحوال الشخصية ، وأكد مجدداً مبدأ قانون عقد الزواج الصحيح الأول ، وحظر تغيير الديانة للتهرب من الالتزامات الزوجية. وتسببت احتجاجات رؤساء الطوائف الدينية وتغير الوزارات فى إعاقة تصديق البرلمان على هذا القانون.

- حاولت لجنتان ، الأولى فى عهد النحاس ، والثانية فى عام ١٩٤٤ ، تناول مشكلة توحيد اختصاصات الأحوال الشخصية ، إلا أنهما لم توفقا فى ذلك.

وتكشف كل هذه المشروعات والأوامر عن تعقيدات معينة تشمل المحاكم وحالات تنازع الاختصاص المستمرة والتى لقى بعضها اهتماماً من الصحافة فى حينها. كما تكشف أيضاً عن اتحاد الطوائف وترابطها حول الدفاع عن مبدأ أسبقية قانون عقد الزواج. فالعقد الذى يتصل بتكاثر الطائفة وبقائها ودوامها لا يمكن أن يكون عرضة لعدم الخضوع ، فى وقت أو آخر ، لأحكام قانون هذه الطائفة. وبدا النظام الطائفى مناهضاً بشدة للإنتقال إلى طوائف أخرى باعتناق دينها (بغية الحصول على الطلاق بصورة أسهل) ، وهذا أمر منطقى تماماً ، إلا أنه لم يكن فيما يبدو أقل مناهضة لأى شكل من أشكال اكتساب الطابع العلمانى ، وذلك خشية ذوبان الهوية وزوالها.

٢) مشروع قانون موحد للأحوال الشخصية ، مقدم من الطوائف غير الإسلامية فى عام ١٩٤٨ .

فى ١٤ مايو ١٩٤٥ ، ومع اقتراب نهاية فترة الإنتقال ، اتفقت الطوائف غير الإسلامية (الأقباط الارثوذكس ، والروم الأرثوذكس ، والكاثوليك ، والبروتستانت ، والأرمن الارثوذكس ، والسريان الارثوذكس ، واليهود الحاخاميون ، والهيود القراؤون) على أن يتقدموا بصفة جماعية بمشروع قانون موحد للأحوال الشخصية (٣٦) " . نجد فى هذا المشروع توفيقاً رائعاً بين مقتضيات سيادة الدولة ورغبتها المشروعة فى السيطرة الفعلية وحصانة المحاكم الملية غير الإسلامية. وإعترف هذا المشروع بأسبقية قانون العقد إلا فى حالة ما إذا كان الزوجان قد غيرا معاً دينهما أوملتهما ، وقبل رفع أى دعوى قضائية ، أصبحا تابعين محكمة دينية واحدة. ويكون القضاة فى هذه المحاكم مصريين أو خاضعين للمحاكم الأهلية. ويتم ترشيحهم بواسطة رؤسائهم ويعينون بمرسوم ملكى. وتخضع الإجراءات والمحاضر وقلم الكتاب والسجلات لرقابة إدارية تباشرها الوزارة المختصة. وقد تضمن هذا المشروع ، على النحو الذى صيغ به ، تنازلات جوهرية لصالح المركزية الحكومية. أما عن اللجوء إلى محكمة أجنبية عليا (الفاتيكان) ، فقد نص المشروع على أن السبيل الوحيد لإيجاد حل لهذا الموضوع هو عمل دبلوماسى يتم بين الحكومة والفاتيكان ويخلص إلى معاهدة أو اتفاق (٣٧) " .

وهذا المشروع ، الذى يندرج بصورة كاملة فى سياق منطق عثمانى وفكر عثمانى ، يتجاهل تغير طبيعة الدولة. فغايته التى يطمح إلى تحقيقها هى الإبقاء

على أطر الطوائف الموجودة. على أن تكون الدولة بمثابة حكم بين الطوائف التى تتولى إدارة شئونها ذاتياً. وفيما يشبه تكرار التاريخ لنفسه أو ربما بدافع التقليد والمحاكاة ، يقترح هذا المشروع إقامة محكمة استئنائية واحدة بدلاً من وجود عدة محاكم استئنائية ، عارضاً نموذج لابد أن يذكرنا بالحل الوسط الذى تحقق لدى إنشاء المحاكم المختلطة : ففى سبيل إيجاد حل لتنازع الاختصاص بصفة مستمرة ، كانت المحاكم القنصلية قد أحالت جزءاً من اختصاصاتها إلى محكمة عليا يعترف بها الجميع. وقد وعدت الحكومة بدراسة هذا المشروع ، إلا أنه ظل مجرد حبر على ورق.

٣) مشروع علمانى النزعة مقدم من جناح قبطى - أرثوذكسى (١٩٥٢ - ١٩٥٤) .

فى نوفمبر ١٩٥٢ ، قدم الملل إسكندر حنا دميان ، باسم المجلس الملى القبطى الأرثوذكسى ، مشروعاً لإصلاح المحاكم الملية كى يتخذ كقاعدة لجميع الطوائف غير الإسلامية. ويندرج هذا المشروع ضمن فصل من الفصول العديدة للخلاف بين المدنيين ورجال الدين فى الهيئات القبطية الأرثوذكسية. وحين طلب من الحكومة المصرية التدخل فى خلاف بين البطريرك والمجلس الملى ، شكلت فى عام ١٩٥٣ لجنة وزارية عهدت إليها بإعداد مشروع لإصلاح لوائح الطائفة. ونشر هذا المشروع ، الذى حذا حذو مشروع عام ١٩٥٢ ، فى ١٧ مارس ١٩٥٤ فى صحيفة " مصر ". وقال عنه معلق " الشرق الأوسط المسيحى " : " إن المشروعات التى أعدتها اللجنة الحكومية تستهدف ، فى النهاية ، إضعاف السلطة الدينية بدرجة كبيرة ، إن لم يكن الحد منها تماماً لصالح المدنيين والدولة (...) . فالواقع أن هذا المشروع يمهد بالتأكيد ، إن لم يكن يفرض بصورة كاملة ، تشريعاً علمانى الإتجاه مستورد من الغرب ، لكنه يضر بالمسيحيين وحدهم (٣٨) ". وتعبر هذه الانتقادات أيضاً عن التناقض بين الأقباط المدنيين ورجال الدين ، فضلاً عن رد الفعل الطائفى المضاد للذوبان فى كلٍ أوسع نطاقاً يشكل المسلمون فيه الأغلبية.

فمن جهة ، كان هذا المشروع ينص على أن تتكون المحاكم من قضاة أقباط مدنيين تعينهم الوزارة ويعاونهم أحد رجال الدين (المادتان ٢ و ٣) ، على أن يتولى رئاسة كل محكمة أحد القضاة ويقضى المشروع ، من جهة أخرى ، بأن تصدر الأحكام باسم الشعب المصرى (المادة ٢٦) ، وأن تباشر الحكومة حق التفتيش على كل الأعمال القضائية ، على غرار حقها فى التفتيش على المحاكم الأهلية العامة (المواد ٥ و٧ و ٨) .

وتكون المحاكم المدنية مختصة إذا غير الطرفان دينهما أو طائفتهما أو ملتهما قبل بدء الدعوى ، أو فى حالة إعتراف الطرفين بإختصاصها ، بناء على إتفاق مشترك بينهما. وفى هذه الحالة ، تكون المحاكم المدنية ملزمة بتطبيق قانون عقد الزواج.

وهكذا كان المشروع بمثابة استهلال لعملية دمج بين القضاء الأهلى والملى على حساب رجال الدين. ومع ذلك ، فقد استبقى القانون الملى بالنسبة للزواج ، وحظر تغيير الدين أثناء نظر الدعوى للحصول على حق تغيير التشريع. وفى ١٩ مارس ١٩٥٤ ، استقبل اللواء محمد نجيب البطريرك يوساب الثانى وممثلى المجلس الملى. ودعا اللواء نجيب الهيئات القبطية إلى أن تتحد فى الموافقة على مشروعات الحكومة. وقال فى ختام كلمته : " ينبغى أن يتعاون المواطنون جميعاً فى العمل على تدعيم اتحاد مصر ". وهكذا أعدت الدولة بوتقة الانصهار ودعت المؤسسات القديمة إلى أن تصب جميعاً فى القالب الوطنى.

إلا أن معارضة المجمع القبطى لهذا المشروع واستمرار واشتداد الأزمة الداخلية فى الطائفة القبطية الأرثوذكسية قد حال دون تنفيذه. وكان ثمة مشروع آخر ، أكثر راديكالية ، فى طور التكوين.

ب - المرسوم التشريعى الصادر فى ٢١ سبتمبر ١٩٥٥

١) الأحكام الرئيسية.

أ) تحويل الإختصاصات القضائية الملية إلى المحاكم المدنية.

أعلن محمد إسماعيل وزير العدل فى يوم الأربعاء الموافق ٢١ سبتمبر ١٩٥٥ ، فى ختام إجتماع موسع لمجلس الوزراء إلغاء كل المحاكم الملية (المحاكم الشرعية والمجالس الملية) (٤٠) . وتصدر هذا النبأ العناوين الرئيسية للصحف الصادرة فى اليوم التالى والتى نشرت نص المرسوم ومذكرته التفسيرية : " المادة الأولى : تلغى المحاكم الشرعية والمحاكم الملية اعتباراً من أول يناير ١٩٥٦ . والقضايا التى لا يبت فيها حتى ٣١ ديسمبر ١٩٥٥ تحال إلى المحاكم الأهلية التى ستكمل النظر فيها وفقاً لأحكام القانون الإجرائى وبدون تحميلها أية رسوم جديدة - (...) (٤١) وهكذا ، ألغى هذا القانون منصب ٢١٢ قاضيا ، هم قضاة المحاكم الشرعية - ينقل ١٩٠ منهم إلى المحاكم الأهلية - و١٤

محكمة ملية لها تنظيمها القضائى. ونصت المادة ٩ صراحة على نقل القضاة الشرعيين إلى المحاكم الأهلية ، لكنها لم تذكر شيئاً عن قضاة المحاكم الملية الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى أن معظم هؤلاء لم يكونوا قضاة محترفين بل كانوا متطوعين. كما كانوا يأخذون عليهم ، فى طائفتهم ذاتها ، عدم كفاءتهم ، الأمر الذى يفسر لجوء الكثيرين من أبناء طوائفهم إلى المحاكم الشرعية.

وأوضحت المذكرة التفسيرية أن هذا التوحيد القضائى يستمد مشروعيته ، فى المقام الأول ، من دواعى تتعلق بالسيادة : " إن قواعد القانون العام تقتضى أن تكون سيادة الدولة كاملة ومطلقة فى الداخل " (٤٢) . ولقد كان هذا المبدأ ، منذ العشرينيات ، هو اللازمة التى ما فتئ يكررها كل رجال القانون المصريين. ومن هذا المنظور ، كانت المحاكم الملية تقترن فى الأذهان بالمحاكم الاستثنائية السابقة. فهى أجنبية الأصل مثلها ، ومن ثم فإن استقلال الدولة يقضى على هذه المحاكم بأن تلقى نفس مصير سابقاتها : " فهى جميعها من آثار التشريع العثمانى الذى كان مطبقاً فى مصر. ولم تكن هذه الآثار التشريعية ، من حيث مضمونها وشروحها ، تنبع من اهتمام بالوضوح والدقة ؛ ومن ثم كانت ثمرة جهل متعمد فرضته فى ذلك الحين الظروف السياسية (...) وكان من الطبيعى إذن ، بعد إلغاء الإمتيازات التى كان يتمتع بها مواطنو بعض الدول الأجنبية ، وإخضاع رعايا هذه الدول للنظام العادى للعدالة أمام المحاكم الاهلية ، ألا يتبقى فى البلاد أثر لتنظيم استثنائى يحد من سلطة الدولة وسيادتها بالنسبة لبعض الفئات من المواطنين " (٤٣) . ولم يعد من الجائز استخدام لغة أجنبية فى إجراءات بعض المحاكم ومدوناتها القانونية ، ولا إتاحة إمكانات اللجوء إلى محاكم أجنبية ، لا سيما الفاتيكان. أما سائر عناصر القياس فلم تتحدد بنفس القدر ، فقد أبرزت مسألتا حدود الاختصاص بين المحاكم والتنازع المستمر باعتبارهما أمراً يفضى إلى الفوضى. كذلك ، كان تعدد الولايات القضائية (المحاكم) ينال من هيبة القضاء ، لأن صدور أحكام متباينة فى قضيتين متماثلتين لابد وأن يولد الشعور بالظلم.

ب) استبقاء التشريعات الملية وحدودها

حددت المادتان ٦و٧ التشريع الذى يطبق على مختلف الأفراد. " المادة ٦ : فى منازعات الأحوال الشخصية والوقف التى كانت تدخل فى دائرة اختصاص المحاكم الشرعية ، تصدر الأحكام وفقاً لمضمون المادة ٢٨٠ من التشريع الخاص بهذه المحاكم.

أما عن منازعات الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والطوائف المتحدة التى تكون لها محاكم ملية منظمة عند صدور هذا القانون ، فإن الأحكام تصدر وفقاً لتشريعهم الخاص ، وبما لا يتعارض مع النظام العام.

المادة ٧ : عند تطبيق الفقرة الثانية من المادة السابقة ، لا يؤثر تغيير أحد الأطراف المتنازعين لطائفته أو لدينه على سير الدعوى ، إلا إذا كان هذا التغيير إلى الإسلام ؛ وفى هذه الحالة الأخيرة ، تطبق أحكام الفقرة الأولى من المادة السابقة " (٤٤).

وكانت هذه المادة تشكك فى مبدأ أسبقية قانون عقد الزواج ، الذى كان مبدأ حيوياً بالنسبة للطوائف. ويبدو أن محاولة تبرير هذه المادة كان تبريراً أجوف بعض الشىء : " لا تعدو هذه الفقرة الأخيرة أن تكون تطبيقاً لمبدأ معترف به يقضى بأن تغيير الدين يخول للشخص المعنى كل الحقوق التى يمنحها دينه الجديد. وهذه القاعدة مماثلة تماماً للقاعدة التى تحكم تغيير الجنسية. وقد اعتمدها المشرع فى الفقرة الثانية من المادة ١٣ من القانون المدنى والتى تنص على أن الطلاق يخضع لتشريع البلد الذى ينتمى إليه الزوج وقت بدء نظر الدعوى " (٤٥). وهكذا يبدو أن العدول عن الأخذ بأسبقية قانون العقد ، الذى كان ضعيف المبررات ، بمثابة تنازل قدم إلى المحاكم الشرعية الملغاة كى تتقبل ، بلا معارضة ، تحويلها إلى القضاء الأهلى.

٢) ردود فعل وتعديلات

ومن هنا ، فقد رحبت الهيئات الرسمية الإسلامية فى مصر بهذا الإجراء ، على عكس ما كان يحدث دائماً كلما حاولت الحكومة المساس بالمحاكم الشرعية. وسارع شيخ الأزهر الشيخ عبد الرحمن تاج والشيخ حسن المأمون مفتى الديار إلى توجيه الشكر لمجلس قيادة الثورة على " هذه البادرة التحررية ". وأوضح مفتى الديار المصرية رأيه فى حديث أدلى به إلى مجلة " آخر ساعة " فقال : " لقد طالبت دائماً بتوحيد القضاء الدينى (...) ، ولكن بشرط أن تتحد المحاكم الملية مع المحاكم الشرعية. ذلك أن تنازع الأحكام بين هاتين الولايتين القضائيتين غالباً ما كان يثير التناقضات " (٤٦). وإما أن هذا الترحيب كان دلالة على الانضواء الاضطرارى تحت لواء سلطة أصبحت قوية ، أو أنه جاء ، بالأحرى ، ثمرة تحليل أدرك جيداً أن القضاة لم يخسروا كثيراً فى هذا التحويل. وكان العلماء السوريون والإخوان المسلمون فى هذا البلد هم الذين اتخذوا مواقف رسمية ضد

هذا المرسوم. أما فى الأوساط المسيحية ، فقد ساد الذهول. واجتمع كل رؤساء الطوائف المسيحية فى ٢٧ سبتمبر فى بطريركية الأقباط الأرثوذكس وبعثوا إلى الرئيس بمذكرة إحتجاج طويلة ضد إجراءات التمييز ، فى نظرهم ، حاولوا فيها أن يبينوا ، ضمن أمور أخرى ، أن المحاكم الملية ليست مدينة للإمبراطورية العثمانية فى شيء ، وإنما يرجع المبدأ الذى ترتكز عليه إلى أصول الإسلام ذاته. وأعدت مذكرة أخرى ، بناء على مبادرة من المدنيين ، وسلمت إلى الرئيس فى ١٠ أكتوبر ، إلا أنها لم تتلق رداً عليها ، شأنها شأن سابقتها. وعندئذ ، بدأ صراع بين الحكومة والسلطات المسيحية بإلقاء القبض على بطريرك الروم الكاثوليك وإيداعه سجن القلعة ، والتهديد من الجانب المسيحى ، باستنفار المؤمنين ومقاطعة احتفالات عيد الميلاد.

وأجادت الحكومة بدرجة كبيرة استغلال الظروف والانقسامات المسيحية. وقدمت تنازلاً تمثل فى القانون رقم ٦٢٩ الصادر فى ٢١ ديسمبر ١٩٥٥ ، والذى فرض القيد التوثيقى لعقود الزواج ، الأمر الذى بدا بمثابة خطوة نحو الزواج المدنى ، الذى اعتبرته القيادات المسيحية ضرراً أخف ؛ وفى ٢٨ ديسمبر ، أبلغت الحكومة البطريركيات أنها تريد قوائم بأسماء القساوسة حتى يمكنها تعيين موثقى عقود منتدبين يتولون تسجيل زيجات أعضاء طائفتهم. والواقع أن الحكومة كانت تقصد بذلك إقامة نظام مماثل لنظام المأذون الذى كان يجمع بالفعل بين الوظيفتين الإدارية والدينية. وباستثناء قداس قنصلى لاتينى ، لم يحتفل الكاثوليك بعيد الميلاد فى ٢٥ ديسمبر ١٩٥٥.

أما من ناحية الأقباط الأرثوذكس ، فقد طلب بعض أعضاء المجمع المقدس لقاء وزير العدل الذى استقبلهم فى ٤ يناير. وخرجوا من هذا اللقاء بوعد من الوزير بتحقيق طلباتهم بشأن أربع نقاط :

– العقد الموثق لعقود الزواج يحرره القساوسة فقط بعد إتمام المراسم الدينية ؛

– فى حالة تغيير الزوج لدينه ، يحق للزوجة أن تطلب الطلاق ويستجاب لطلبها على الفور؛

– فى قضايا الطلاق ، تضم هيئة المحكمة أحد رجال الدين ؛

– تسلم سجلات العقود الموثقة إلى القساوسة عن طريق البطريركية والأبرشيات.

وقد وافق المجمع كله على هذه التسوية ، التى كانت مجرد وعد قدم إلى الكنيسة القبطية ولم يتم تضمينه فى نص قانونى ، واحتفل الأقباط الأرثوذكس بعيد الميلاد بعد أن أعربوا للرئيس عن ولاء طائفتهم.

وفى ١٦ يناير ١٩٥٦ ، أعلن الرئيس الدستور الجديد لمصر. وتنص المادة ٣ من هذا الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام. وبذلك أتمت الثورة الإنتقال الرسمى من النظام الطائفى إلى نظام الدولة - الأمة. وكان أحد أركان هذه الدولة هو الدين الذى تعتنقه الأغلبية الساحقة من المواطنين. وبذلك أكدت الدولة مشروعية حق الأغلبية فى تحديد " ثقافتها العليا " . أما الطوائف ، التى تراجعت حدودها لتقف عند النطاق الدينى أساساً ، والتى خضعت لسيطرة الدولة فى المجالات التعليمية والدينية ، والتى تأثر أقطابها من جراء الإصلاح الزراعى والتأميمات ، فى الوقت الذى ترسخت فيه " الدولة - الملبية لاحتياجات المواطنين الاجتماعية " ، فلم تعد مؤهلة لقيادة المجتمع وتنظيمه كما لم تعد تملك ، فى غالبية الأحوال ، الإمكانات اللازمة لذلك. وإذا كانت قد ظلت علامة ثقافية احتفظت بذاكرتها ، فإن الدولة التى تأبى إلا أن تعترف بمواطنين ، لم تعد تخصص لها سوى مكانة ثانوية هى مكانة الجمعيات الدينية أو الثقافية .

وإذ تم بذلك تحديد الإطار القانونى ، فمن المهم أن نتوخى الإعتدال فى النتائج التى يمكننا استخلاصها. والواقع أنه بقدر ما تعتمد هذه المدونات الممارسات ، بقدر ما تعد هذه الممارسات نتيجة لها. فنشأة الجنسية ، التى قدمناها باعتبارها أول إعادة صياغة للنظام العثمانى ، ما هى إلا فاصل الختام فى عملية تبلور حول الهوية المصرية بدأت منذ نهاية القرن التاسع العشر. ومن جهة أخرى ، فإن هذا الإطار القانونى ، الذى يعد تعبيراً ترشيدياً لواقع أكثر تعقيداً ، لم يتمكن من أن يستوفى هذه الواقع كاملا ؛ فهناك فرق كبير بين القانون وتطبيقه ، لأن من يطبقوه لا يجدون فيه أنفسهم كما يعملون إستناداً إلى أسس مرجعية أخرى. ومن الواضح فى هذا الشأن أن نموذج الدولة - الأمة ، المستورد من أوروبا ، قد صاغ فكر رجال القانون والسياسيين المصريين ، من قبل أن تفرضه معاهدتا سيفر ولوزان. وكان هذا النموذج هو ردهم " الجاهز " على التطلع إلى إثبات الهوية ، واحتواؤهم للمطالب الاجتماعية بإعادة صياغة التقسيمات حيث تغلبت الحدود القومية ، فى نهاية المطاف ، على حاجز الطبقة أو الدين.

الهوامش

1 - VALENSI (L.), " Les relation ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord ", *Annales* (Economies - Sociétés - Civilisations), juillet-août 1986 ; B. BRAUDE & B. LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vol., New-York-Londres, 1982.

2 - BOTIVEAU (B.), *Shari'a islamique et droit positif dans le Moyen-Orient contemporain, Egypte et Syrie*, thèse de doctorat en sciences politiques, Faculté de droit, d'économie et de sciences politiques, Université d'Aix-Marseille, 1989.

3 - BOTIVEAU, *op. cit.*, p. 189.

٤ – في النص الفرنسي استخدمنا كلمة " Charéi " .

٥ – كان يحصل المتقاضون على تصديق محكمة أهلية أو مختلطة على أحد الأحكام قبل جعله مشمولاً بالنفاذ.

6 - Groupe d'Etudes de l'Islam, *l'Egypte indépendante*, Paris, 1938, p. 111.

٧ – المرجع السابق ، ص ١١٣ .

٨ – المرجع السابق ، ص ١١٦ .

٩ – المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

10 - DAHAN (C.), «Recherches sur la nationalité des sujets ottomans établis en Egypte », *L'Egypte Contemporaine* n° 37, février 1919, p. 83.

11 - GHALI (P.), 1934, p. 121.

١٢ – القانون رقم ٦ لعام ١٩١٥ .

١٣ – تبين هذه المحاجاة ، التى قدمها كونستان دهان فى *L'Egypte contemporaine* (العدد ٣٧ ، فبراير ١٩١٨ ، ص ٨١ – ٩٤) ، قوة النموذج الفرنسى المنبثق عن الثورة ، والذى تستهله بصورة واضحة : فلابد أن تحل الجنسية – الرعوية التى تكفل المساواة محل الخضوع والتبعية ، بصرف النظر عن جنس أعضاء الطائفة الوطنية أو دينهم.

١٤ – نقلا عن الصبفى ، *L'Egypte contemporaine* ، نوفمبر ١٩٢٥ ، ص ٣٨٠ – ٣٨٩.

15 - GHALI, *Les nationalités détachées de l'Empire ottoman à la suite de la guerre*, Paris, Domat-Montchrestien, p. 123.

١٦ – س . بابازيان ، المحامى بمحكمة الاستئناف المختلطة ، دراسة مقارنة للجنسيتين المصرية والأجنبية ، القانون رقم ١٩ الصادر فى ٢٧ فبراير مع شروح ، القاهرة ، أول يوليو ١٩٣٠ .

يحتمل أن تكون الأرقام قد انقضت، حيث كان الغرض من مقاله هو التدليل على ضرورة التجنس الكامل والجماعى.

١٧ – س. بابازيان (المرجع السابق) يعلق على هذا المقال بقوله : " أبدى المشروع المصرى رحابة صدر كبيرة حيال رؤساء الطوائف الدينية ، فباستثناء طائفة الأرمن الكاثوليك ، وطائفة البروتستانت ، وطائفتين أخرتين ، فقد أحجمت هذه الطوائف عن الالتزام بقوانين البلاد ، متشبثة بامتيازات لا تتمشى مع ضرورة عصرنا ولا مع التطلعات إلى تنظيم القضاء الحديث " .

١٨ – المرجع السابق.

١٩ – المرجع السابق.

٢٠ – انظر *L'Egypte indépendante* ، المرجع سالف الذكر ، بدءاً من ص ٢٢٨ .

٢١ – ر . أغيون و أ. ر. فلدمان ، قوانين مونترو (إلغاء الامتيازات فى مصر) مشروحة فى ضوء المحاضر الرسمية للجلسات والملاحظات الشخصية للمؤلفين ، باريس ، ١٩٣٧ ، المقدمة ، ص ٩ .

٢٢ – تصريح الحكومة الملكية المصرية ، النقطة ٢ .

٢٣ – محاجاة قدمها مكرم عبيد باشا ، فى " أغيون " ، ص ٥١ – ٦١ .

٢٤ – أغيون ، المرجع سالف الذكر ، التمهيد ص XII .

٢٥ – لائحة التنظيم القضائى ، المادة ٢٥ ، الفقرة الأولى .

٢٦ – لائحة التنظيم القضائى ، المادة ٣٠ ، الفقرة الأولى .

٢٧ – لائحة التنظيم القضائى ، المادة ٢٥ ، الفقرة ٥ .

٢٨ – كان بمقدور إحدى الدول أن تسبق هذه المهلة وأن تتنازل عن اختصاصاتها القضائية فى الأحوال الشخصية للمحاكم المختلطة.

29 - AGHION, *op. cit.*, p. 12.

٣٠ – خطابات Lettres ، النقطة رقم ١ .

٣١ – *L'Egypte indépendante* ، المرجع سالف الذكر ، ص ٢٤٠ .

32 - BOTIVEAU, *op. cit.*, p. 118.

٣٣ – نقلاً عن الأب جوزيف حجار :

" La suppression des tribunaux confessionnels en Egypte, notes d'histoire et de droit ", in *Proche Orient Chrétien*, tome VI, Fasc. I, Jérusalem, janvier-mars 1956, p. 19.

34 - BOTIVEAU, op. cit., p. 184.

٣٥ – مذكرة عن توقيع جميع رؤساء الطوائف غير الاسلامية على مذكرة مقدمة إلى وزير العدل ، محفوظات (أرشيف) البطريركية (الرسولية) الأرمنية ، نص غير مصنف.

٣٦ – الأب جوزيف حجار ، المرجع سالف الذكر.

٣٧ – *Proche-Orient Chrétien* ، الجزء الرابع ، الملزمة الثانية ، القدس ، إبريل – يونية ١٩٥٤ ، ص ١٥٣ – ١٥٥ .

٣٨ – عن " الأهرام " ، ٢٠ مارس ١٩٥٤ ، فى *Proche-Orient Chrétien* ، الجزء الرابع ، الملزمة الثانية ، القدس ، إبريل – يونية ١٩٥٤ ، ص ١٩٥٢ .

٣٩ – دهش جزء من الرأى العام من حل المجالس الملية. وجاء فى ايضاح أصدره وزير العدل فى الأيام التالية لإعلان هذا القرار ، أن الأمر يتعلق فقط بالاختصاص القضائى للمجالس الطائفية ، أى بالمحاكم الطائفية.

٤٠ – نص المرسوم المنشور فى " الاهرام " فى ٢٢ سبتمبر ١٩٥٥ ، نقله الأب جوزيف حجار فى " إلغاء المحاكم الطائفية فى مصر " ، فى *Proche-Orient Chrétien* ، الجزء الخامس ، الملزمة الرابعة ، القدس ، أكتوبر – ديسمبر ١٩٥٥ ،

ص ٣١٦ - ٣٣١ .

٤١ - المرجع السابق.

٤٢ - المرجع السابق.

٤٣ - المرجع السابق.

٤٤ - المرجع السابق.

٤٥ - أورده الأب جوزيف حجار، المرجع سالف الذكر، ص ٣٢٥.

المراجع

Actualités ، " مرسوم بقانون عن الجنسية المصرية " (الجريدة الرسمية - الوقائع المصرية - العدد ٥٢ ، ٣١ مايو ١٩٢٦) ، ترجمة فى *L'Egypte contemporaine* العدد ٩٣ - ٩٤ ، أبريل - مايو ١٩٢٦ ، ص ٢٩٠ .

AGHION (R.) et FELDMAN (I.R.), *Les Actes de Montreux* (Abolition des capitulations en Egypte), annotés d'après les procès-verbaux officiels des séances et les notes personnelles des auteurs, Paris, 1937.

ARMINJON (P.), *De la nationalité dans l'Empire ottoman et spécialement en Egypte, Etrangers et protégés dans l'Empire ottoman,* Paris, 1903.

ASSABGHY (A.), avocat au contentieux du ministère des Affaires étrangères, " Statut des Syriens et Libanais en Egypte ", *L'Egypte contemporaine* n° 88, novembre 1925, p. 380-389.

ASSABGHY Bey (A.), Les accords de Montreux pour la suppression des capitulations et des tribunaux mixtes, Supplément de la *Gazette et du Journal des Tribunaux mixtes d'Egypte*, Alexandrie, 1937.

ASSABGHY et COLOMBANI, *Les questions de nationalité en Egypte*, Le Caire, 1926, préface de Abdel Hamid Badawi Pacha (" Aperçu sur la question de la nationalité égyptienne ").

BOTIVEAU (B.), *Shari'a islamique et droit positif dans le Moyen-Orient contemporain, Egypte et Syrie*, thèse de doctorat en sciences politiques, Faculté de droit, d'économie et de sciences politiques,

Université d'Aix-Marseille, 1989.

BRAUDE (B.) et LEWIS (B.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vol., New-York-Londes, 1982.

DAHAN (C.), avocat, " La question de la nationalité en Egypte et les différents problèmes qu'elle soulève ", *L'Egypte contemporaine* n° 27, mai 1916, p. 354-366.

— " La notion moderne de l'allégeance et le régime qu'il convient d'appliquer à la nouvelle nationalité égyptienne ", *L'Egypte contemporaine* n° 30, février 1917, p. 107-125.

— " Recherches sur la nationalité des sujets ottomans établis en Egypte ", *L'Egypte contemporaine* n° 37, février 1918, p. 81-94.

— L'Egypte indépendante devant la Conférence des capitulations, édité par le Journal du Dimanche et Partout réunis, Le Caire, 1937.

FAHMY (A.), *La Conférence de Montreux*, 1937.

FARAG (W.) M., *Le rôle des tribunaux mixtes et indigènes d'Egypte en matière de statut personnel*, Thèse pour le doctorat, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1926.

GHALI (P.), *Les nationalités détachées de l'Empire ottoman à la suite de la guerre*, Paris, Domat-Montchrestien, 1934.

Le P. HAJJAR (J.), Questions d'actualité, " La supression des Tribunaux Confessionnels en Egypte ", *Proche-Orient Chrétien*, tome V, Fasc. 4, Jérusalem, octobre-décembre 1955, p. 316-331.

— " La suppression des Tribunaux Confessionnels en Egypte, notes d'histoire et de droit ", *Proche-Orient Chrétien*, tome VI, Fasc. 1, Jérusalem, janvier-mars 1956, p. 11-27.

ILBERT (R.), " Qui est grec ? La nationalité comme enjeu en Egypte 1830-1930 ", in *Relations internationales* n° 54, été 1988, p. 139-160.

MEYER (G.), *L'Egypte contemporaine et les capitulations*, Paris, PUF, 1930 (thèse de doctorat de Droit).

MONTAGNE (R.), sous la direction de, Groupe d'Etudes de l'Islam, *L'Egypte indépendante*, Paris, Centre d'Etudes de Politique Etrangère, Paul Hartmann éd., avril 1938.

Me PAPAZIAN (S.), avocat à la Cour d'appel mixte, Etude comparée sur les nationalités égyptienne et étrangère, Loi n° 19 du 27 février avec annotations, Le Caire, 1er juillet 1930.

SANHOURY (A.), *Le califat*, thèse, Lyon, 1925.

SZASZY (E.) de, " Le statut personnel des non-musulmans en Egypte et sa réforme " , in *Egypte contemporaine*, 1939, p. 297-375.

VALENSI (L.), " Les relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord ", *Annales* (Economies - Sociétés - Civilisations), juillet-août 1986.

I.S.B.N. 977-5122-02-3
Dépôt légal 4642/1990

Maison Galaxy pour l'Edition et l'Impression
41, rue Abdel Sattar - de Hassan Mohamed - Gizeh - Tél. 858587